الغايات
دولة الوحدة
الاشتراكية الديمقراطية

نظرية الثورة العربية

(٤)

د. عصمت سيف الدولة

الغايات

دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية



دار المسيرة
بيروت

الطبعة الأولى
١٩٧٩

«كل مذهبين مختلفين إمّا أن يكون أحدهما صادقًا»
"والآخر كاذبًا، وإمّا أن يكونا جميعًا كاذبين"
"وإمّا أن يكونا جميعًا يؤديان إلى معنى واحد وهو"
"الحقيقة. فإذا تحقق في البحث وأُنعم في"
"النظر، ظهر الاتفاق، وانتهى الخلاف"

ابن الهيثم



الغايات

١

٣٤ - أين ومتى؟

تدخل أية نظرية لتطوير الواقع الإجتماعي، أسهل اختبار لصحتها وفائدتها عندما تتصدى لبيان منطلقات التطور. ويبقى عليها أن تجتاز بعد هذا إختبارين أكثر صعوبة وأكثر أهمية. أولهما تعيين الغايات التي يجب أن يتجه الجهد الإنساني الى تحقيقها في الواقع الاجتماعي حتى يتطوّر. والثاني، أصعبها جميعاً وأكثرها أهمية، أن تحدد الأسلوب الذي يستطيع الناس أن يصلوا به من المنطلقات الى الغايات. كل هذا طبقاً لمنهج (منطق) واحد. هذا الانتقال المتدرج من السهل المهم الى الصعب الأهم الى الأصعب الأكثر أهمية هو الطريق الذي على النظرية، أية نظرية، أن تشقه من التجريد الفكري الى أن تلتقي بالواقع العيني لتثبت في الممارسة - أخيراً - قيمتها على محك ما ينفع الناس. قيمتها وفائدتها كضابط فكري للجهد الانساني (العمل) الذي يطور الواقع الاجتماعي فعلاً. إن هذا جدير بانتباه خاص. فالنظريات مقولات فكرية ذات قيمة وفائدة ثقافية.

غير أن هذه القيمة والفائدة الثقافية لا تعني بالضرورة صلاحية كل المقولات الفكرية لتكون ضوابط للعمل الذي يطوّر الواقع الاجتماعي.

إنما تتوقف هذه الصلاحية على أداء وظيفة إجتماعية تتجاوز مجرد المعرفة هي أن تكون صالحة للالتقاء عليها بين متعددين وللالتزام بها في الممارسة ثم - وهذا مهم - للاحتكام إليها عند الاختلاف في الممارسة بين الذين التقوا عليها والتزموا بها. وليس كل مقولة فكرية، ولو كانت صحيحة، قادرة على أن تؤدي هذه الوظيفة.

وبيان هذا أنه بعد أن تحدد النظرية، أية نظرية، منطلقات الجهد الانساني وغاياته وأسلوبه ثم يلتزم الناس ضابطاً للممارسة وحكماً فيما بينهم، يبدأ « العمل » الذي هو الأداة الأخيرة لتطوير الواقع. وفي ساحات العمل وعلى مدى زمانه تتحول النظرية الى مجموعة بالغة التعدد والتنوع من المنجزات الجزئية والمرحلية التي توزعها قسمة العمل على عديد من الأفراد يعمل كل منهم في موقعه حسب قدرته. ويكون نجاح كل أولئك الذين يسهمون في تحقيق الغايات المعينة في النظرية التي التزموها متوقفاً على ألا تنحرف بهم الممارسة الجزئية والمرحلية في مواقع متفرقة عن تلك الغايات. كما يكون تكامل الجهود التي يبذلها متعددون في مواقع متفرقة متوقفاً على ثقة كل عامل في موقعه بأنه ليس وحده على الطريق الى تلك الغايات ذاتها. وأخيراً يكون بقاء كل تلك الجهود المتنوعة المتفرقة المتكاملة على الطريق الى أن تحقق غاياتها متوقفاً على المقدرة على الاحتكام الى النظرية عند الاختلاف في الممارسة. باختصار، ان نجاح كل الملتزمين نظرية واحدة في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها في أن يحققوا غاياتهم، يكون متوقفاً على وحدتهم الفكرية. وهذي هي على وجه التحديد وظيفة النظرية في خدمة قوى تطوير الواقع الاجتماعي في أي مجتمع. وعندما تفشل أية مقولة فكرية في أداء هذه الوظيفة تفقد قيمتها وفائدتها كضابط للعمل الذي يطور الواقع الاجتماعي حتى لو بقيت لها قيمة أو فائدة ثقافية.

إن هذا يعني أن على النظرية أن تعيّن للجهد الانساني غايات على قدر من الوضوح والواقعية تصلح به أن تكون محلاً للالتقاء عليها بين متعددين والالتزام بها في الممارسة والاحتكام إليها عند الاختلاف. وهي لا تستطيع هذا إلا اذا اجتنبت عدة أسباب تؤدي الى فشل المقولات الفكرية في أداء وظيفة النظرية حتى لو كانت مقولات فكرية صحيحة.

أول هذه الأسباب هو التجريد. الاقتصار على ما هو عام

والقصور عما هو خاص. وقد يكون العام صحيحاً ولكنه يبقى مجرداً ما دام مقصوراً على ما هو عام قاصراً عما هو خاص. صحيح أن الخاص مهما يكن متميزاً بخصائص مقصورة عليه هو جزء من العام لا يتناقض معه ولا ينفيه ولا يفهم إلا في إطاره ومنسوباً إليه، ولكن فهم العام فهماً صحيحاً لا يكفي لفهم الخاص فهماً صحيحاً. يلزم ولكن لا يكفي. وبالتالي تبقى المقولات الفكرية العامة الصحيحة عاجزة عن أن تقدم الاجابات الصحيحة على الأسئلة التي يطرحها الخاص فيما يكون مقصوراً عليه. فكوننا - مثلاً - أمة عربية لا ينفي أننا واحدة من أمم كثيرة نشترك معها في كل الخصائص التي تميز المجتمع القومي عن المجتمعات الأخرى.وكون الأمم مجتمعات قومية متميزة بخصائص مقصورة عليها لا ينفي أنها مجتمعات إنسانية تشترك مع غيرها من المجتمعات في كثير من الخصائص المترتبة على إشتراكها في وحدة التكوين (الانسان)،وأهمها، ان حركة تطورها جميعاً تخضع لقوانين واحدة. ولقد نعرف من الممارسة اليومية أو من العلوم المتخصصة ان كل إنسان في أي مجتمع يحتاج الى أن يأكل وان يلبس وان يسكن... ليحافظ على حياته. وعرفنا من جدل الانسان أن الناس في أي مجتمع... كل منهم يسعى ولا يستطيع إلا أن يسعى لإشباع حاجته. وكل منهم يستهدف ولا يستطيع إلا أن يستهدف حريته... وعليه يصح بالنسبة إلى نظرية تطوير الواقع الاجتماعي في أي مجتمع أن تكون حرية الناس فيه أو تحررهم من حاجاتهم غاية يجب أن يتجه الجهد الانساني الى تحقيقها حتى يتطور. كذلك يصح بالنسبة الى أية نظرية أن تكون غير ذات قيمة اذا لم تكن قابلة في النهاية الى أن تترجم في الواقع العيني الى حياة أفضل: غذاء أفضل، ولباس أفضل، ومسكن أفضل، وثقافة أفضل، وإمكانيات أفضل للتمتع بالحياة حتى تكون الحياة شيئاً يستحق العمل من أجل الحفاظ عليه وبذل الجهد من أجل تطويره.

كل هذا صحيح.

ومؤداه أن ثمة مشكلات مشتركة بين كل المجتمعات الإنسانية، فثمة مضامين مشتركة بين كل النظريات التي تخدم حركة التطور الاجتماعي في أي مجتمع، فثمة غايات مشتركة للجهد الانساني أينما كان الانسان. جهل أو تجاهل هذا القدر المشترك من الغايات بين المجتمعات الانسانية لا يسلب العام حقيقته بل يشوه حقيقة الخاص. فبه ينقلب التخصيص الى تفرّد، والتمييز الى امتياز، ومحاولة تطوير الواقع الاجتماعي الى عزله تعسفاً عما « يؤثر فيه ويتأثر به ». وبه تنقلب القومية الى شوفينية. وتلك اخطاء جزاؤها الفشل المحقق في فهم الواقع الاجتماعي، أي واقع اجتماعي، وحركته، وبالتالي فشل محاولة تطويره. ومن هنا ندرك « سخافة » الوهم أو الإيهام بأن القومية تعني أن الأمة معزولة عن المجتمع الانساني، أو أنها مجتمع ممتاز فيه، أو أنها فريدة في كل مشكلات تطورها متفردة بغايات للتطور لا مثيل لها في العالمين. لا ينسب هذا الى القومية إلا أعداؤها أو الجاهلون حقيقتها وأكثر من ينسبه اليها أعداء جاهلون معاً.

ومع هذا، أو بالرغم من هذا، فإن المجتمعات تختلف وتتميز تاريخاً وتراثاً وحضارة وبشراً وموقعاً وثروة... فتختلف وتتميز مشكلات التطور فيها من مجتمع الى مجتمع. نريد أن نقول أنه بالرغم من ذلك القدر المشترك من مشكلات التطور بين كل المجتمعات تبقى لكل مجتمع مشكلات مقصورة عليه تختلف وتتميز عن المشكلات المقصورة على كل واحد من المجتمعات الأخرى. وبالتالي يبقى قدر من المضامين يختلف ويتميز من نظرية إلى نظرية تبعاً لاختلاف وتميز الواقع الاجتماعي الذي تخدم حركة تطويره. ويبقى للناس في كل مجتمع قدر من الغايات يختلف ويتميز تبعاً لاختلاف وتميز الواقع الاجتماعي من مجتمع الى مجتمع مع أنها، أو بالرغم من أنها، جميعاً، مجتمعات انسانية وعليه، فلا يكفي لأية نظرية تخدم حركة التطور في مجتمع معين أن تكون مقصورة على ذلك القدر المشترك من المضامين العامة التي تصح بالنسبة الى كل المجتمعات. بل ان مقدرتها على

تحديد غايات تصلح ان تكون محلاً للالتقاء عليها بين متعددين والالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف ليست منوطة بالمضامين العامة المشتركة بل منوطة بالمضامين التي تنفرد بها كإجابات خاصة على ذلك القدر من المشكلات المقصور على المجتمع الذي تخدم حركة تطويره. إذ بهذه المضامين الخاصة، وليس بالمضامين العامة المشتركة فقط، تلتقي النظرية بالواقع العيني في المجتمع الذي تؤدي فيه وظيفتها كضابط فكري لقوى تطويره. وعندما تكتفي بالمضامين العامة المشتركة التي تصح بالنسبة الى كل المجتمعات وتجهل أو تتجاهل المضامين المقصورة على المجتمع المعيّن تبقى معلقة فوقه بعيدة عن الحياة فيه ولو كانت صحيحة في مستواها المجرد. ذلك لأنها وإن صلحت محلا لالتقاء متعددين في مدرسة فكرية تظل عاجزة عن أن تكون محلا للالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف في حل مشكلات المجتمع المعين. وقد تصلح رموزها شعارات ولكنها تفشل في أن تكون ضابطاً فكرياً للعمل فيفترق الملتقون عليها عندما يواجهون المشكلات العينية المقصورة على مجتمعهم في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها. مرجع هذا إلى أن التجريدات الفكرية والشعارات العامة تسمح بأن يلتقي عليها أو تحتها أكثر الناس اختلافاً في فهم مضمونها العيني وكيف يتجسد الواقع. ويبدأون زحاماً ملتقين على غايات مجردة أو تحت شعارات عامة ثم إذا بكل منهم يحاول أن يجسدها في الممارسة على الوجه الذي فهمها منذ البداية. فإن اختلفوا وأرادوا الرجوع إلى أفكارهم أو شعاراتهم يحتكمون اليها أيهم أصدق فهما خذلتهم الأفكار المجردة ولم تستطع الشعارات العامة أن تحكم فيما بينهم لأنها من حيث هي عامة ومجردة تكون قابلة في الممارسة لتأويلات مختلفة. فيختلفون ويفترقون يتهم كل منهم رفاق الأمس في مدرسته الفكرية بأنه قد ارتد عن منطلقاته أو خان التزامه والواقع أن أحداً لم يرتد ولم يخن وانما التقوا جميعاً على مقولات فكرية مجردة حولوا رموزها الى شعارات عامة بدون الانتباه الى أنها على هذا

الوجه المجرد العام، أو بسبب هذا التجريد العام، فاشلة منذ البداية في أن تحفظ وحدتهم حتى لو كانت افكاراً صحيحة تحولت الى شعارات مناسبة.

ان الحرية – مثلاً – غاية غير منكورة للتطور الاجتماعي في كل المجتمعات. وهي شعار ترفعه كل القوى حتى التي تستهدف غايات متناقضة ويدعيها كل واحد غاية له حتى ولو كان مستبداً. وهي بهذا التجريد وحده، بصلاحيتها أن تكون شعاراً لغايات قوى متناقضة في كل المجتمعات لا تصلح موضوعاً لالتزام قوى مفرزة بتحقيق غاية محددة في مجتمع معين. وعندما يرتفع هتاف: « تحيا الحرية » لا يدخر أحد طاقته ليكون صوته أعلى الأصوات. وهذا يعني أن الهتاف للحرية، بالرغم من دلالته الصحية والصحيحة، لا يتضمن أي التزام بتحقيق الحرية. لا لأن الهاتفين لا يريدون الحرية ولكن لأن الحرية كغاية مجردة، وان كانت صحيحة، لا تصلح موضوعاً للالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف. إنما تصبح كذلك عندما تغادر هذا المستوى المجرد لتقع على مجتمع معين فيتحدد مضمونها « العيني » من واقع القيود المفروضة على حركة التطور فيه. ان كانت قيوداً مفروضة من الخارج فهي استعمار أو من الداخل فهي استبداد. وإن كانت قيوداً سياسية فهي ديكتاتورية أو قيوداً اقتصادية فهي استغلال... الخ. وفي كل حالة تتحدد قوى القهر التي يجب أن تسحق وموضوع القهر الذي يجب ان يلغى فتوجد فعلاً الغاية « العينية » للالتزام بتحقيق الحرية. عندئذ لن يكون غريباً أن تفرز قلة ملتزمة من بين الكثرة الهاتفة. ولكن تلك القلة تكون عندئذ أقدر على تحقيق غايتها لأنها ملتقية على مضمون قابل للالتزام به والاحتكام اليه فلا تفترق. بهذا التحديد العيني تصبح الحرية نظرية قادرة على تحقيق الوحدة الفكرية بين الناس في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها.

وهي لا تتحدد على هذا الوجه إلا منسوبة الى مجتمع معين.

وليس الأمر أقل وضوحاً بالنسبة الى « الوحدة » كغاية بل انه أوضح. ذلك لأن الوحدة السياسية ليست غاية تقدمية للجهد الانساني في كل المجتمعات ولا حتى في كل الأمم، بل هي غاية مقصورة على المجتمعات القومية المجزأة (الأمة العربية، المانيا، كوريا، الصين... الخ). وبينما يكافح التقدميون في تلك المجتمعات الممزقة لحل مشكلة التجزئة بتحقيق وحدتهم القومية تعتبر الدعوة الى الوحدة في فرنسا أو انجلترا أو روسيا عبثاً. وتكون عابثة أية نظرية لخدمة حركة التطور الاجتماعي في أي من تلك الأمم تعني ولو مجرد عناية بتحديد « الوحدة » غاية يجب أن يتجه الجهد الإنساني الى تحقيقها. انها متحققة فهي ليست مشكلة عندهم. وعندما تتحقق الوحدة السياسية للأمة العربية أو المانيا... الخ تنقضي كغاية. ولكنها الى أن تتحقق، تقدم دليلاً حياً على عقم التجريد الفكري الذي يتجاهل التجزئة مهما تشدق بالكلمات الكبيرة عن التطور والتقدم والحرية والاشتراكية... الخ. إذ أن أية نظرية تزعم أنها تخدم قوى التقدم والحرية والاشتراكية... الخ في الوطن العربي أو في المانيا أو في كوريا أو في الصين... ثم تجهل أو تتجاهل مشكلة التجزئة تكون بالنسبة الى قوى التطور والتقدم... الخ في تلك المجتمعات تجريداً فكرياً معلقاً فوق الواقع وبعيداً عن الحياة فيه ولو كانت صحيحة في مستواها المجرد. صحيحة بالنسبة الى الأمم عامة ولكنها غير صحيحة بالنسبة إلى الأمم الممزقة ان صلحت لالتقاء متعددين في مدرسة فكرية فانها لا تصلح أن تكون محلاً للالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف فيفترق الذين التقوا عليها فكرياً عندما يواجهون مشكلات التجزئة في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها.

من هنا لا تكون الوحدة السياسية غاية إلا منسوبة الى مجتمع معين.

وأخيراً يقول الاشتراكيون، كل الاشتراكيين، أن الاشتراكية هي

« الغاء استغلال الانسان لأخيه الإنسان ». وهو قول صحيح تماماً على مستواه الانساني المجرد. غير أن هذه صيغة بدون مضمون عيني ما دامت مجردة. وحولها قد يلتقي ملايين الناس الذين يريدون - فيما يعلنون - الغاء استغلال الانسان لأخيه الإنسان. ونكون في مواجهة زحام من « الاشتراكيين » ما دامت الاشتراكية بهذا المفهوم المجرد لا تلزم ايا منهم بان يؤدي في واقعه الاجتماعي عملاً معيناً. فيختلفون في التطبيق لان كلا منهم يفهم الاشتراكية التي هي الغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان على ما يريد. ويحاول أن يجسدها في الممارسة طبقاً لفهمه. فان عادوا الى « الاشتراكية » التي جمعتهم حول مفاهيم مجردة ليحتكموا اليها أيهم أصح فهما وأصدق وعداً خذلتهم الأفكار الكبيرة المجردة من مضمون عيني. ولن يجدي عندئذ أن يتهم أحد رفاقه بالردة أو خيانة الاشتراكية. لا ردة هناك ولا خيانة، وانما تجريد فكري عاجز منذ البداية عن أن يحفظ وحدة القوى التي تلتزمه. إنما تكون الاشتراكية ذات مضمون عيني عندما نعرف من هو ذلك الانسان الذي يستغل غيره لنلتقي ثم نلتزم برده. ومن هو ذلك الإنسان الذي يستغله غيره لنلتقي ثم نلتزم بتحريره. وما هو موضوع الاستغلال لنلتقي ثم نلتزم بالغائه.. عندما تتحدد هذه المضامين نكون أمام نظرية اشتراكية صالحة للالتقاء عليها بين متعددين والالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف.

وهي لا تتحدد على هذا الوجه الا منسوبة إلى مجتمع معين.

كيف ؟

أليست الاشتراكية واحدة وإنما تختلف الطرق اليها وتتميز تبعاً لاختلاف وتميز المجتمعات ؟ يمثل هذا السؤال وجبة مفضلة لدى الذين يأكلون الكلمات ويجترونها ثم يحاولون اطعامها للناس الآخرين. فالطرق التي تشقها المجتمعات إلى المستقبل التقدمي مختلفة ومتميزة. هذا لا شك فيه. ولكن الاشتراكية هي أيضاً نظام اجتماعي، أفضل

نظام اجتماعي، يمكن المجتمعات من شق طريقها الى المستقبل التقدمي. انها هي بذاتها طريق، أفضل طريق، الى الغاية الثابتة لحركة التطور الاجتماعي: «اشباع الحاجات المادية والثقافية المتجددة أبداً». وهذا لا ينفي انها تكون بذاتها غاية تختلف الطرق إليها عندما تكون مفتقدة في النظم الاستغلالية. ويصح القول بأن ثمة طرقاً مختلفة الى الاشتراكية. ولكن ما أن يسقط النظام الاستغلالي حتى يصبح النظام الاشتراكي بذاته طريقاً الى الرخاء والحرية. فيصح عليه القول بان ثمة طرقاً اشتراكية مختلفة الى الرخاء والحرية ويكون من المهم لحفظ وحدة الاشتراكيين الذين يشقون طريقهم الى الاشتراكية أن يعرفوا، منذ البداية، فيم ستكون الاشتراكية مختلفة عندما تتحقق فتصبح طريقاً مختلفاً، كما أنه لا ينفي أن ثمة مضامين مميزة للنظام الاشتراكي وبالتالي مشتركة بين كل النظريات الاشتراكية. ولكن الاشتراكية لا تكون صالحة للالتقاء عليها والالتزام بها والاحتكام اليها في مجتمع معين ان كانت مقصورة على تلك المضامين المشتركة التي تصح بالنسبة الى كل المجتمعات وانما بتلك المضامين العينية التي يلتزم الاشتراكيون بتحقيقها في واقعهم الاجتماعي المتميز والتي لا تمكن معرفتها إلا منسوبة الى مجتمع معين. الطرق الى الاشتراكية مختلفة. نعم. والاشتراكية بمعنى الغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان واحدة. نعم. ولكن الاشتراكية بهذا المعنى لا تلزم أحداً بشيء معين فهي تجريد فكري عاجز عن أن يحقق الوحدة بين القوى التي تلتزمه. ولا تكون الاشتراكية ذات مفهوم ملزم إلا اذا نسبت الى مجتمع معين.

مؤدى هذا جميعاً أن ثمة وظيفة للفكر عندما يكون في خدمة قوى التطور الاجتماعي هي تحقيق الوحدة الفكرية بينها. وهو لا يستطيع أن يؤديها إلا اذا حدد لتلك القوى غايات صالحة للالتقاء عليها والالتزام بها والاحتكام إليها. وهي لا تكون كذلك إلا اذا كانت منسوبة الى مجتمع معين. ومنه ندرك ان لكل مجتمع نظرية

خاصة بتطوره. وانها لا تكون صالحة لخدمة قوى تطويره إلا اذا كانت خاصة به. وان النظريات الصالحة لخدمة قوى التطور الاجتماعي متعددة ومتميزة تبعاً لتعدد وتميز المجتمعات. وان الزعم بان ليس ثمة إلا نظرية واحدة تلتزمها كل قوى التطور في كل المجتمعات تجريد فاشل. فان قيل انها واحدة ولكن ثمة فروق في التطبيق نقول ان التطبيق هو الذي يقدم المضمون العيني للافكار المجردة، وتلك الفروق هي التي تحدد مضامين الالتزام في الممارسة، وهي التي يحتكم إليها عند الاختلاف، فهي التي تضفي على الافكار المجردة المقدرة على حفظ وحدة الملتزمين بها في الممارسة وعلى مدى زمانها. وبدون تلك الفروق تظل الافكار المجردة فاشلة حتى لو كانت صحيحة.

والواقع ان ليس كل فكر مجرد فشلاً. إذ يتوقف الامر على الغاية التي يستهدفها كل مجتهد من طرح افكاره. فقد يكون مرجع التجريد الى التخصص في الدراسات الفكرية المجردة. أولئك مفكرون علماء وفلاسفة لا يلزمون أحداً ما يقولون. وقد يكون مرجعه إلى إرساء مقدمات مجردة تمهيداً للاقتراب بها من الواقع فلا تؤخذ المقدمات المجردة في عزلة عن نتائجها العينية. وقد يكون التجريد إيضاحاً للاصول الفكرية لمواقف عينية غير مجردة فتكمل هذه دلالة تلك. انما التجريد الفكري الفاشل في أن يكون ضابط حركة هو الذي يزعم أن المقولات المجردة صالحة للالتقاء والالتزام والاحتكام فيدعو الناس إلى الالتقاء عليها والالتزام بها والاحتكام إليها. هو الذي يستغني بالعام عما هو خاص ويشد انتباه الناس في مجتمع معين إلى غايات إنسانية عامة موهماً اياهم بان في ذلك غنى لهم عن الانتباه إلى الغايات التي يحددها واقعهم الاجتماعي «كما هو».

ومن السهل أن ندرك أنه عندما يكون التجريد الفكري على هذا الوجه الذي يستغني به صاحبه عن نسبته الى مجتمع معين وترجمته الى غايات عينية يكون منطوياً على هروب من الخاص حيث يمكن

الالتزام لتقوم المسؤولية الى العام حيث لا التزام ولا مسؤولية. أما لماذا يهربون؟.. فلأن التجريد الفكري يسمح للقادرين عليه بأوسع مجال لاستعمال ملكاتهم الفكرية بدون التزام. ويمكنهم من أن يحتفظوا في جعبتهم بأكثر التفسيرات تناقضا لذات الافكار المجردة التي سبق أن طرحوها. ان التجريد الفكري بالنسبة اليهم نوع من التأمين ضد المسؤولية أمام القوى القادرة على المساءلة في مجتمعاتهم. وكيف تمكن مساءلة المتحدثين الداعين الملتزمين « النضال » من أجل التقدم أو الحرية أو الاشتراكية بدون أن يقولوا « أين؟ » على وجه التحديد يلتزمون النضال من أجلها؟.. هل يمكن أن يوجد مثل هؤلاء المتجردين؟ لا. لا يوجد ولا يمكن أن يوجد بشر « مجردون » من واقع اجتماعي معين. وانما توجد أفكار مجردة. وهذا يعني أن لكل متحدث أو داعية الى الالتزام بافكار مجردة « موقفاً خاصاً » من ترجمتها في الواقع الاجتماعي الذي يتحدث ويدعو الناس الى الالتزام فيه. ولكنه يخفيه. ألا يقولون أن ليس ثمة إلا اشتراكية واحدة ثم يخفون ما بأنفسهم فلا يقولون شيئاً عن تلك الاشتراكية الوحيدة؟ ألا يتحدثون عن التقدم الاجتماعي ثم لا يقولون شيئاً عن الاقليمية؟ ألا يدعون إلى النضال من أجل التحرر ثم لا يقولون شيئاً عن الوجود الصهيوني في فلسطين؟. ان وراء الأفكار المجردة، إذن، مواقف خفية من الواقع الاجتماعي. يخفونها ربما لأنهم يريدون ان يستدرجوا الناس الى قبول مقولاتهم الفكرية المجردة التي تكون صحيحة على مستواها الانساني العام، حتى إذا ما أعلن الناس التزامهم وظنوا هم انهم قد قطعوا على الناس سبل التراجع طرحوا عليهم، أو باسمهم، ما كان خفياً. فإذا بالإشتراكية الوحيدة هي الماركسية، وإذا بالتقدم الاجتماعي يقوم على التجزئة، وإذا بالتحرر قابل للتحقق في جوار اسرائيل. إنه تدليس ولكنه أيضاً هروب من مسؤولية الصدق مع النفس ومع الناس. ولا بد للكاذبين من أن يختلفوا **فيفترقون**

على أي حال فان حديثنا الذي بدأ بالمقولات المجردة عن قوانين

تطور المجتمعات، ثم غادرها الى الحديث عن منطلقات التطور الاجتماعي في نوع خاص من المجتمعات هو المجتمع القومي، لا بد له من أن يلتقي بالواقع وهو يحدد غايات التطور فينسبها الى مجتمعنا. وهكذا لا نستطيع أن نحدد لجهودنا غايات قابلة للالتقاء عليها والالتزام بها والاحتكام اليها إلا منسوبة الى أمتنا العربية. ان يكن التطور فهو التطور العربي. وان يكن التقدم فهو التقدم العربي. وان يكن التحرر فهو التحرر العربي. وان تكن الوحدة فهي الوحدة العربية. وان تكن الاشتراكية فهي الاشتراكية العربية. حتى لو كان الطـــريق الى الاشتراكية فهو الطـــريق العربي الى الاشتراكية العربية... الخ. وعندما يصبح كل هذا واضحاً في الممارسة الفعلية قد نستغني بدلالة المواقف العينية عن دلالة الكلمات المميزة. ولكننا في مرحلة الالتقاء الفكري قبل الالتزام وقبل الممارسة لا نستطيع إلا أن نميز غاياتنا بنسبتها الى مجتمعنا فهي غايات عربية أيا كان مضمونها ليعرف كل واحد منذ البداية انه ملتزم ومسؤول أمام جماهير هذه الأمة بحل مشكلات التطور الاجتماعي في هذه الأمة، كما يحددها الواقع الموضوعي في هذه الأمة. على ان يكونِ مفهوماً تماماً ان ليس في هذا التخصيص ما يعارض او ينكر او ينفي القيمة الثقافية للفكر المجرد عن التطور أو التقدم أو الحرية أو القومية أو الاشتراكية. وليس فيه ما يعارض أو ينكر أو ينفي المضامين المشتركة بين كل النظريات عن التطور أو التقدم أو الحرية أو القومية أو الاشتراكية. تماماً كما ان كوننا عرباً لا يتعارض او ينكر او ينفي اننا بشر. وانه – على سبيل القطع – ليس تحديا بنظرية مخترعة في التطور او التقدم او الحرية او القومية او الاشتراكية – انما هو – ببساطة – مغادرة للتجريد الفكري المعلق فوق واقعنا الاجتماعي البعيد عن الحياة فيه والتقاء بواقع امتنا العربية تتحول به افكارنا المجردة عن التطور والتقدم والحرية والقومية والاشتراكية الى غايات عينية نستطيع ان نلتقي عليها ونلتزم بها ونحتكم اليها في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها.

به نجيب على السؤال: « أين؟.. » الذي تعلمنا من جدل الإنسان أن نطرحه على أنفسنا ونحن نحاول أن نفهم الواقع أو نحاول تطويره. وفيه نطبق أول دروس التطور الاجتماعي: « ان التطور الاجتماعي يبدأ من الواقع الاجتماعي كما هو. بالمجتمع كما هو. بالبشر في واقعهم المعين كما هم. ويكون علينا، أول ما علينا، ونحن نحاول معرفة واقعنا لتطوره ان نعرف معرفة صحيحة، ونحدد بدقة، واقعنا الاجتماعي. أن نجيب على أول الأسئلة التي يطرحها التطور الاجتماعي: ما هو مجتمعنا؟.. وأن نحتفظ به كما هو. وأن نحافظ عليه كما هو. وان نتعامل معه كما هو. سواء أعجبنا أو كان منا من يتمنى لو لم يكن منتمياً اليه ».

ولقد عرفنا ان ثمة سؤالا اخر علينا ان نجيب عليه حتى نستطيع ان نطوّر واقعنا هو السؤال: « متى؟.. ». وهو سؤال يفرض ذاته بقوة عندما نكون بصدد تحديد غايات علينا ان نحققها في الواقع العربي حتى يتطور. ذلك لأن المستقبل لا نهاية له. وهو « تصور لا يحده قيد من الزمان أو المكان ولا قيد ولا حد لما يتمناه الإنسان لنفسه فيشعر بالحاجة اليه. انه يصوغه كما يريد من تجاربه أو من تجارب غيره في واقعه الاجتماعي أو مما يعرف عن واقع الناس في المجتمعات الأخرى ». ومن هنا فحتى ونحن نضع أقدامنا على واقع اجتماعي معين هو الامة العربية يبقى باب الهروب من الالتزام والمسؤولية مفتوحاً أمام الذين يغادرون التجريد الفكري في المكان الى التجريد الفكري في الزمان، ويحددون للجهد الإنساني في الوطن العربي غايات « رائعة » ولكنها غير صالحة للالتقاء عليها بين متعددين والالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف. ان لعبة التجريد، اذن، ما تزال قائمة بدون قاعدة وبدون حكم ولو حددنا لها المساحة العربية. وحيث لا قاعدة ولا حكم لا التزام ولا مسؤولية. وكيف مساءلة « المبشرين » بأمة عربية متحررة كالسويد، ديمقراطية كانجلترا، مثقفة كفرنسا، غنية كأمريكا، صناعية كاليابان، اشتراكية

كروسيا، ثورية كالصين، روحية كالفتيكان، إنسانية كأيام الراشدين؟.. كيف تمكن مساءلة الذين يعدون الفلاح العربي بنماذج الحياة التي لمسوها يوم أن كانوا مبعوثين أو سائحين أو عرفوها من الكتب المترجمة وافلام السينما المستوردة: منزل مكيف، وسيارة فارهة، وثلاجة متخمة، وتلفزيون ملون، ومكتبة عامرة، ثم ملعب ملحق بحديقة منزله يمارس فيه رياضته المفضلة؟.. أليست هذه هي غاية «المباراة السلمية» بين النظم الاجتماعية المختلفة. لا أحد إذن في الوطن العربي لا «يتمنى» أن تتحقق له كل هذه الوعود. انها غير مرفوضة فليطمئن الذين لا يكفون عن الدعوة اليها. ولكن لا أحد في الوطن العربي يستطيع أن يسائل الواعدين بها عن فشلهم في تحقيقها.

لأن الوعد بتلك الغايات «الرائعة» لا يتضمن التزاماً بشيء عيني يجب ان يتحقق في المرحلة التاريخية الراهنة من تطور الامة العربية. لا يتضمن موضوعاً عينياً صالحاً للالتقاء عليه بين متعددين والالتزام به في الممارسة والاحتكام اليه عند الاختلاف. قد يلتقي عديدون في مدرسة «للتبشير» من مدارس أحلام اليقظة ولكنهم عندما يفيقون ليبدأوا الممارسة سيجدون أن بين الواقع العربي وبين تلك الغايات الرائعة زماناً طويلاً لم يعرفوا من أحلامهم كيف يقطعونه فيحاول كل منهم أن يقطع طريقه بطريقته فيختلفون وتخذلهم الاحلام عند الاحتكام اليها فيتمزقون. إن المثال الحي على هذا، بالاضافة الى الداعين الى «طريقة الحياة الامريكية»، هم الشيوعيون. ماذا يعني ان يقول أي عربي اني شيوعي؟.. أو يعلن أي عربي انه يلتزم ويناضل من اجل الشيوعية؟.. يعني انه يلتزم ويناضل من اجل ان يتحول الوطن العربي من البداوة والزراعة الى مجتمع صناعي، ثم يفيض الانتاج فيه الى درجة ان كل عربي يستطيع أن يحصل على ما يريد بصرف النظر عما يعمل، ثم تزول التناقضات بين الناس وبين المدن والقرى ويصبح الشعب العربي جماعة من الأخوة المتحابين المتعاونين الآمنين فلا يحتاجون الى جيش ولا إلى شرطة ولا الى محاكم

ولا الى قانون ولا إلى دولة. نستطيع أن نقول ان هذا مجتمع وهمي لا إنساني وبالتالي فهو غير قابل تتوقف. لأنه قائم على فرض غير صحيح هو أن حاجات الناس قابلة للتوقف عند درجة معينة فيمكن اشباعها بفائض الانتاج مرة واحدة وإلى الأبد بينما حاجات الناس متجددة أبداً. قد يفيض الانتاج في سلعة فيستطيع كل واحد أن يأخذ منها حسب حاجته بدون توقف على عمله ولكن حاجته إلى سلع جديدة لن تتوقف أبداً. لأنه «لا يستطيع أي انسان أن يكف نفسه عن الحاجة أو أن يشبع حاجاته المتجددة أبداً. إذ حتم على الانسان، بحكم قانونه النوعي، أن يظل أبداً مفتقداً حرية جديدة باحثاً عن حريات متجددة». وقد يهم مثل هذا الحوار جماعة المثقفين في الوطن العربي. وقد يكون حواراً مفيداً على مستواه المجرد. ولكن الواقع العربي يكون في انتظار الاجابة على سؤال آخر. انه: إلى متى ينتظر الكادحون العرب مجتمعهم الشيوعي الموعود؟ متى تتحقق تلك الجنة؟... بعد الف عام، الفين... مائة، مائتين؟... إن الجوعى لا يصبرون أكثر من أعمارهم فلنكن إذن جادين في الحديث إليهم، وليقل ذلك المواطن العربي الفخور بانتمائه إلى أهل الجنة ما الذي يلتزم في مواجهة الجماهير العربية المحرومة بتحقيقه في الواقع العربي المتخلف؟.. إن كانت الاشتراكية فهذا تعبير قابل للفهم عن غاية قابلة للالتزام بها. فهو إذن اشتراكي. ويكفي أن يكون اشتراكياً. ولا يهم أحد في الوطن العربي إلا أن يكون اشتراكياً. ولن يحاسبه أحد إلا على قدر ما يوفي بالتزامه الاشتراكي. أما عندما ينفي أنه اشتراكي ليؤكد أنه شيوعي فإننا نكون في مواجهة هارب مثالي من متاعب الواقع إلى نعيم الأحلام. وهي قضية خاصة. والحق انه إذا لم يكن التبشير الهارب من الواقع حالة مرضية تستحق العلاج فهو موقف استغلالي يستحق الانتباه. فالغالب أن الواعدين بكل تلك الغايات الرائعة منها والطوباوية لا يحلمون أحلاماً فارغة تماماً من غايات عينية. وكثيراً ما تكون غاياتهم إغراء أحلام الجماهير المحرومة وجمع

المحرومين، وهم كثرة في الوطن العربي وفي المجتمعات المتخلفة، حول « المبشرين » ليرتقي المبشرون على آلام المحرومين فيصبحوا قادة بدون أن يلتزم القادة بشيء معين يستطيع المحرومون أن يحاسبوهم عليه، فهو تأمين آخر ضد المسؤولية.

إن هذا ليس إدانة لأحلام البشر حتى لو كانت غير قابلة للتحقيق، وليس رفضاً للطموح الإنساني حتى لو كان بعيداً. إذ أن الاحلام الرائعة والطموح البعيد والتطلع إلى مكان في الجنة قد تكون حوافز قوية على مغالبة متاعب تطوير الواقع الاجتماعي ولكنه إدانة ورفض «للمثالية» التي تفرض الافكار المجردة على الواقع وتتجاهل الحد الزماني لحركة التطور الاجتماعي فتحيل « الاحلام المجردة » الى غايات مطلوبة في غير زمانها فلا تفعل إلا أن « تخدر » الناس فلا ينتبهون إلى مشكلات واقعهم في زمانهم، أو تبدد الجهد الانساني في محاولات عقيمة لتحقيق ما لا يتحقق إلا في زمانه. انه - ببساطة أيضاً - عودة بعد الحلم الرائع إلى الواقع. وهو تفرقة بين الغايات لا من حيث استجابتها لما يتمناه الناس بل من حيث صلاحيتها للالتقاء والالتزام والاحكام. وهي لا تكون كذلك لمجرد انها منسوبة الى الأمة العربية بل أيضاً بان تنسب إلى الأمة العربية في مرحلة تطورها الراهنة. بهذا تلتقي افكارنا المجردة في الزمان بالواقع العربي في زماننا فتتحول إلى غايات عينية نستطيع أن نلتقي عليها ونلتزم بها ونحتكم إليها في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها.

وبه نجيب على السؤال: « متى؟... » وفيه نطبق ما تعلمناه: « ان التطور الاجتماعي لا يتم بمحاولة تحقيق كل ما يريده الناس بل بتحقيق ما يمكن تحقيقه فعلاً مما يريدون في مجتمع معين في وقت معين. وقمة النجاح هي تحقيق كل الممكن. ويكون علينا أن نكتشف هذا الممكن موضوعياً في كل وقت ».

٢

٣٥ - لماذا؟

هذي هي أمتنا العربية في النصف الثاني من القرن العشرين.

فما الذي يجب على الشعب العربي أن يحققه في الواقع الاجتماعي حتى تتطور الأمة العربية؟.. إن السؤال بهذه الصيغة ينذر باننا على شفا منزلق خطير... نعود عليه مرة اخرى الى التجريد الفاشل: الاختفاء وراء الشعب هروباً من المسئولية. فنحن نحاول أن نلزم الشعب افكارنا الخاصة فنوجب عليه أن يحقق في الواقع العربي ما نريد نحن أن يتحقق حتى إذا لم يتحقق كان الشعب هو المسئول عن الفشل. وهي لعبة تجريدية قديمة يتقنها الكثيرون في الوطن العربي فيسقطون إرادتهم على إرادة الشعب العربي قبل أن يقول الشعب العربي كلمته فيما يريدون. فترى الاقليميين يتحدثون باسم الأمة العربية، والمتخمين يتحدثون باسم الجائعين، ويعلن المستبدون ما يريدون باسم الشعب، ويحترف «البورجوازيون» الحديث باسم العمال الكادحين. لنصحح السؤال إذن ليكون: ما الذي يجب علينا أن نحققه في الواقع العربي حتى تتطور الأمة العربية؟

وهو تصحيح نغادر به - نهائياً - التجريد الفكري وتتضح به أكثر من ذي قبل ماهية نظريتنا. انها ليست مجرد نظرية في التطور الاجتماعي، أو التطور القومي، أو التطور العربي، بل هي - على وجه التحديد - نظرية القوى العربية التي تلتقي عليها وتلتزم بها وتحتكم اليها في عملها لتطوير الواقع العربي. وهي في هذا مثل كل المقولات الفكرية، لا تغادر التجريد مغادرة نهائية ولا تلتقي بالواقع الاجتماعي التقاء كاملاً إلا إذا تجسدت في بشر يلتقون عليها ويلتزمون بها ويحتكمون إليها فتصبح نظريتهم وتؤدي فيهم وظيفتها كضابط للعمل واداة لتحقيق الوحدة الفكرية بينهم في ساحات

الممارسة وعلى مدى زمانها. وعندما لا تجد أية مقولة فكرية، ولو كانت عبقرية، بشراً عاملين يلتقون عليها ويلتزمون بها ويحتكمون إليها تبقى معلقة فوق الواقع الاجتماعي بعيدة عن الحياة فيه. فتبقى قيمتها، إن كانت لها قيمة، مقصورة على فائدتها الثقافية.

وكما لا بد أن نتوقع تضعنا مغادرتنا النهائية للتجريد الفكري والتقاؤنا الكامل بالواقع العربي في مواجهة عديد من الاسئلة الدقيقة التي يتعين على نظريتنا أن تجيب عليها إجابات واضحة. انها ذات الأسئلة التي كان التجريد الفكري مهرباً من مواجهتها. أول تلك الاسئلة هو: لماذا نختار «نحن» غايات تلزم انفسنا بتحقيقها في الواقع العربي؟ وهو سؤال استنكاري يتضمن اعتراضاً على أن تتصدى فئة من الشعب العربي لاختيار غايات لا لتحققها في «شئونها الخاصة» ولكن لتحققها في الوطن العربي كله للشعب العربي كله. لعشرات الملايين من البشر لا يعرفونهم. إن لكل أصحاب نظرية يجسدونها التقاء والتزاماً واحتكاماً مبررات يستطيعون أن يجيبوا بها على السؤال: لماذا اخترنا؟... وتتضمن النظرية عادة تلك المبررات. فهم يقدمون من افكارهم مبررات اختيارهم. ولا اعتراض على هذا. ولكن السؤال الاعتراضي منصب على أن يختاروا للأمة العربية. ما هو مصدر حقهم في أن يختاروا، وهم فئة محدودة من الشعب العربي مهما كثر عددهم، غايات لتطور الأمة العربية كلها؟ هل هو فضول قد يرد أم تسلط يجب أن يرد؟... انها اسئلة لا بد للنظرية من أن تجيب عليها قبل أن تحدد للقوى التي تجسدها غايات يلتزمون بتحقيقها في الواقع العربي. ذلك لأنهم يواجهون في الممارسة جماهير أمتهم بالتزامهم السابق بتحقيق غايات عينية في الواقع الاجتماعي الذي هو واقع هذه الجماهير وحياتها. وتلك علاقة لا ينبغي أن تبقى معلقة بدون بيان لماهيتها يعرف به كل واحد لماذا يفعل بنفسه ما يفعل ليغير ويطور حياة الناس. ولنعرف لماذا نختار نحن للأمة العربية ولا نختار لأنفسنا؟..

ان الاجابة سهلة. فقد سبق أن عرفنا من جدل الانسان، « ان الواقع الاجتماعي هو الذي يسهم في اثارة المشكلات في المجتمع. لأن الواقع (حصيلة الماضي) الذي يناقض ما يريده الانسان هو - هنا - واقع اجتماعي. ومؤدى هذا انه لا وجود في المجتمع لما يسمى المشكلات الخاصة. إن كل المشكلات التي يواجهها أي انسان في حياته هي مشكلات اجتماعية في حقيقتها الموضوعية. بحيث لا يمكن فهمها فهماً صحيحاً إلا على ضوء الواقع الاجتماعي الذي اسهم في اثارتها أو الا من حيث هي تعبير عن تناقض قائم بين الواقع الاجتماعي كما هو وبين ما يريده الانسان فيه ».(فقرة ١٨). وعندما طبقنا هذه القاعدة الموضوعية على مجتمعنا العربي قلنا « ان الأمة العربية عندما اكتملت تكويناً كانت بذلك دليلاً موضوعياً غير قابل للنقض على أن ثمة وحدة موضوعية، قد نعرفها وقد لا نعرفها، بين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي أيا كان مضمونها، وانها، بهذا المعنى مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح إلا بامكانيات قومية وقوى قومية في نطاق المصير القومي » (فقرة ٢٣).

نحن، إذن، نختار للأمة العربية لا تفضلاً ولا تسلطاً بل لأننا لا نستطيع إلا أن نختار للأمة العربية بحكم وحدة المصير القومي، ولأن الذين يختارون لأنفسهم في عزلة عن مصير مجتمعهم فاشلون. ونعرف أن الواقع الموضوعي الذي يربط مصير كل واحد من الشعب العربي بمصير أمته يحول دون أن يختار أحد لنفسه .إنه عندما يختار لنفسه مستهدفاً حل مشكلاته التي يعرفها يكون قد اختار للأمة العربية بدون أن يعرف ولو لم يختر سوى الانتحار الذي يحرم أمته من جهده في خدمة تطورها. وكما انه من الجبن أن ننكر أننا نحن وليس الشعب العربي الذي نختار الغايات التي نلزم أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي، يكون من النفاق أن نخفي اننا نختار للأمة العربية وليس لأنفسنا فقط. ونحن لا نريد أن نكون فاشلين أو جبناء أو منافقين، ولا نريد أن يمر بخاطر أحد منا أو أحد غيرنا اننا نختار

لأمتنا تفضلاً أو تسلطاً. لهذا نقول: ما دمنا ننتمي الى الأمة العربية، وهي مجتمعنا الذي يحدد مصيرنا في مصيره، فإننا لا نستطيع إلا أن نختار للأمة العربية كلها غايات نلتزم نحن بتحقيقها ومن حقنا أن نختار لأمتنا العربية كلها لأن الاختيار لأنفسنا دون الأمة العربية التي ننتمي إليها مستحيل. ثم نضيف إننا إذ نرفض الاعتراض على حقنا نحن في أن نختار لأمتنا العربية كلها غايات نلتزم نحن بتحقيقها لأن الاختيار لأنفسنا مستحيل فإنه من المستحيل علينا، بحكم نظريتنا ذاتها، أن نعترض على حق غيرنا من أبناء الأمة العربية في أن يختاروا لأمتهم ما يشاءون من غايات يلزمون أنفسهم بتحقيقها مهما تكن تلك الغايات مختلفة عن غاياتنا. هذا مع اننا نعلم علم اليقين انهم عندما اختاروا بأنفسهم ما اختاروا لأمتهم قد اختاروا لنا أنفسنا إذ نحن بعض أبناء الأمة العربية. ان هذا حقهم بحكم وحدة المصير القومي التي هي مصدر حقنا.

وسنعرف عند حديثنا عن الأسلوب الذي نحقق به غاياتنا كيف يحدد لنا هذا الذي نقوله الآن مواقف عينية في ساحات الممارسة.

ولنواجه سؤالاً آخر من الأسئلة الدقيقة التي تبدأ بـ «لماذا»؟»..

أياً كان مضمون الغايات التي نختارها للأمة العربية ونلزم أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي، «لماذا؟» نختارها هي بالذات دون غيرها؟ لو كنا نختار لأنفسنا لكانت الإجابة سهلة: إننا نختارها لأنها الحلول الصحيحة للمشكلات الإجتماعية التي نشعر بها في أنفسنا. ولكننا نختار للأمة العربية. وتكون الإجابة السهلة هي: أن الغايات التي اخترناها للأمة العربية قد اخترناها وألزمنا أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي لأنها الحلول الصحيحة للمشكلات الإجتماعية في الوطن العربي. غير أن هذه إجابة يستطيع كل واحد أن يقولها فيزعم لنفسه أو لغيره أن الغايات التي اختارها لمجتمعه هي، وحدها، الحلول

الصحيحة للمشكلات الإجتماعية في مجتمعه ثم يوهم نفسه أو غيره بأنه قد أجاب على سؤال دقيق بقول مفيد. وهو غير صحيح. فما يزال السؤال الدقيق قائماً ولن يكون القول مفيداً في الإجابة عليه إلا إذا عرفنا لماذا تكون تلك الغايات التي نختارها لأمتنا العربية هي دون غيرها الحلول الصحيحة للمشكلات الإجتماعية في الوطن العربي؟.

إنه أدق الأسئلة المطروحة على الفكر السياسي على وجه الإطلاق لأن الإجابة عليه تتصل إتصالاً مباشراً بحياة الآخرين من ملايين البشر الذين نختار لهم قبل أن نعرف رأيهم فيما اخترنا. أولئك الملايين من البشر الذين نزعم اننا ما اخترنا ولا التزمنا إلا من أجل حل مشكلاتهم الإجتماعية. وهو زعم ذو ثمن باهظ. فقد ندفع نحن حياتنا في سبيله وقد يدفع الآخرون حياتهم في سبيل ردنا عن سبيله. وعندما تكون الحياة والموت متوقفين على صحة الأفكار التي تضبط حركة البشر تكون المسئولية عن صحة الأفكار فادحة. وهي مسئولية لا يشعر بها المثاليون والماديون لأن النظريات المثالية والمادية تسمح لأصحابها بممارسة هوايتهم الخطرة والمفضلة معاً: الحديث نيابة عن الناس والتعبير عن مشكلات عشرات الملايين من البشر الذين لم يعرفوهم قط. فيجدون في المادية أو المثالية التي تختار للناس ما يريدون مهرباً مريحاً من مسئولية الإجابة على السؤال الدقيق.

أما نحن،أصحاب نظرية جدل الإنسان،التي تنكر أن يكون التناقض الجدلي قائماً في الفكر المجرد أو في المادة الصماء وتؤكد أنه قائم في الإنسان نفسه بين واقعه وبين إرادته فتدخل الشعور الذاتي بالحاجة عنصراً موضوعياً في تحديد المشكلة الإجتماعية، فقد حرمت علينا نظريتنا أن ننسب الى الناس مشكلات لا يحسون بها في أنفسهم، وعلمتنا « أن التطور الإجتماعي هو حل مشكلات الناس في المجتمع لا أكثر ولا أقل، وأن « علينا ونحن نحاول أن نعرف ما الذي يجب أن نفعله لنطور واقعنا الإجتماعي أن نعرف مشكلات الناس معرفة صحيحة. مشكلات الناس بما فيهم نحن وليس مشكلاتنا نحن

دون الناس. ونحن نعرفها بالمقارنة بين الواقع الإجتماعي كما هو وبين ما يريده الناس كما هو. ان المشكلة هي الفرق بينهما في المضمون والمدى». وأن «التطور الإجتماعي ليس مجرد نمو خلال الإضافة بل ان كل إضافة ينمو بها المجتمع ويتطور هي حل لمشكلة إجتماعية واقعية فليس كل ما يحدث في الواقع الإجتماعي تطوراً». منذ أن تعلمنا وعرفنا كل هذا أصبح مستحيلاً علينا أن نحدد لنا غايات نختارها للأمة العربية ونلزم أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي لمجرد إرادة تغيير الواقع أو لمجرد تغيير ما نريد نحن حلاً لمشكلاتنا التي نعرفها، بل أصبح علينا قبل أن نحدد تلك الغايات وقبل أن نلتزم بتحقيقها أن نعرف المشكلات الإجتماعية التي هي حلول لها. ومن واقع المشكلات تتحدد الغايات ونقدم الإجابة عن السؤال: لماذا اخترنا للأمة العربية؟.



٣٦ - مشكلات التطور:

كيف نعرف المشكلات الإجتماعية التي يعانيها الشعب العربي فعلاً؟

يبدو طبقاً لنظريتنا اننا في حاجة الى استفتاء الشعب العربي في مشكلاته قبل أن نحدد لأنفسنا غايات تلتزم بتحقيقها في الواقع العربي حلاً لتلك المشكلات تتطور به الأمة العربية. ليس كذلك تماماً. فلو كنا قد استوعبنا تماماً جدل الإنسان لاستطعنا أن نفرق بسهولة بين نوعين من مشكلات التطور الإجتماعي. النوع الأول هي المشكلات التي يثيرها التناقض الجدلي المتجدد أبداً بين الواقع المادي وحاجة الإنسان المتجددة أبداً. إنها مشكلات الإضافة والنمو التي تتوقف معرفة حلولها الصحيحة على معرفة ما يشعر كل إنسان بالحاجة إليه فعلاً. وهو لا يعرف إلا من الناس أنفسهم. ففيهم أنفسهم

يتناقض الواقع والحاجة وتثور المشكلة. وعندما نعرف مشكلات النمو التي يعانونها في أنفسهم، عندما نعرف ماهية المضامين العينية الجديدة التي يريدونها لإشباع حاجاتهم المتجددة أبداً، يمكن، بعد هذا وليس قبله، اكتشاف الحلول الصحيحة لتلك المشكلات كما هي محددة موضوعياً بإمكانيات واقعهم. وهي حلول ستكون متجددة متنوعة متغيرة متزايدة أبداً لأن «تحرر الإنسان من حاجته في موضوع معين يؤدي مباشرة الى حاجته في موضوع جديد. ولا يستطيع أي إنسان أن يكف نفسه عن الحاجة أو يشبع حاجاته المتجددة أبداً. إذ حتم على الانسان، بحكم قانونه النوعي، أن يظل أبداً مفتقداً حرية جديدة باحثاً عن حريات متجددة». أما النوع الثاني فهي المشكلات التي يثيرها التناقض بين واقع إجتماعي معين وبين إرادة التطور. بين إرادة الناس حل مشكلات التقدم والنمو التي يشعرون بها في أنفسهم وبين واقع إجتماعي معين يحول بينهم وبين حلها. مشكلات التنمية قائمة، وإرادة حلها قائمة، وإمكانيات حلها قائمة، ولكن ذلك الواقع المعين يحول بين الناس وبين ما يريدون. وتكون هذه المشكلة الطارئة على حركة التطور المعوقة له. وتمكن معرفتها حيث تكون بدون حاجة الى الرجوع الى الناس. ذلك لانه يمكن، بدون حاجة الى استفتاء، معرفة ان كل إنسان يريد، من حيث هو انسان، أن يحل مشكلاته بصرف النظر عن مضمون تلك المشكلات، «إذ حتم على الإنسان بحكم قانونه النوعي أن يستهدف دائماً حريته». كما يمكن، بدون حاجة الى استفتاء، معرفة الواقع الإجتماعي الذي يحول بين الناس وبين تحقيق إرادتهم في التطور. يمكن معرفته من الواقع الإجتماعي ذاته وهو قابل للمعرفة بدون استفتاء.. وعندما نعرف النقيضين نعرف المشكلة بدون استفتاء، فنعرف أنها، أياً كان مضمونها، مشكلة حرية. ما يحول بين الناس وبين التطور. والتطور يتم بحل مشكلات التقدم والنمو كما عرفنا. ومن هنا فان المشكلات التي نسميها مشكلات حرية، من حيث أن التحرر هو حلها الصحيح،

تعني أنه ثمة في الواقع الإجتماعي ما يحول دون التقدم والنمو الإجتماعي المتكافىء مع الإمكانيات المتاحة.

لهذا نسمي المشكلات الأولى مشكلات التنمية التي يحلها الناس بانتاج ما يحتاجون إليه من مضامين مادية أو ثقافية عن طريق توظيف إمكانياتهم المادية والبشرية المتاحة في مجتمعهم. ونفترض أن ثمة مجتمعاً متحرراً يواجه الناس فيه واقعهم ويطورونه بدون عائق. أما المشكلات الثانية فتسمى مشكلات التخلف. لا بمعناه الدارج أي التخلف عن المجتمعات الأخرى في سياق التقدم المادي الثقافي الذي يقاس عادة بمستوى المعيشة، ولكن بمعناه الفني كما هو معروف في علم الاقتصاد السياسي، أي عجز الناس في مجتمع معين عن توظيف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في مجتمعهم.

المهم اننا لا نستطيع أن نعرف الحلول الصحيحة لمشكلات التنمية التي يكون من أثرها اشباع حاجات الناس إلى مضامين مادية وثقافية معينة بدون معرفة ما يحتاج اليه الناس فعلا من الناس أنفسهم. هذا طبعاً مع التجاوز عما نستطيع أن نعرفه من حاجاتهم الفسيولوجية إلى المواد الأساسية اللازمة مادياً لحفظ الحياة. أما مشكلات التخلف التي يكون من أثرها منع الناس من توظيف كل الامكانيات المتاحة في مجتمعهم لاشباع حاجاتهم فاننا نستطيع أن نعرفها بدون رجوع إلى الناس لأننا نعرف ان الناس يريدون دائماً اشباع حاجاتهم بما هو متاح فان لم يفعلوا فلا بد من أن ثمة ما يحول بينهم وبين ما يريدون.

واضح انها تفرقة في مصادر معرفة المشكلات الاجتماعية. بعضها مصدر معرفته هو الناس أنفسهم. وبعضها مصدر معرفته القوانين الموضوعية التي يخضع لها الناس حتماً. وتؤثر هذه التفرقة، بالتالي، في كيفية معرفة الحلول الصحيحة لها. بعضها لا يعرف إلا بعد الرجوع الى الناس لمعرفة ما يريدون من مضامين مادية أو ثقافية. وبعضها يعرف بدون الرجوع الى الناس لأن مضمونه في كل الحالات هو

تمكينهم من تحقيق ما يريدون. وهكذا يختلف في مواجهة كل منهما الاسلوب الذي نحدد به غاياتنا. نحدده في الاولى استناداً إلى ما نعرفه من الناس وحاجاتهم. ونحدده في الثانية استناداً إلى ما نعرف من القوانين الموضوعية التي تضبط حركة الناس. وستكون هذه التفرقة ذات أهمية كبيرة عندما نصل بالحديث الى تحديد الاسلوب الذي تتحقق به في الواقع العربي الغايات التي اخترناها للأمة العربية. ذلك لاننا وان كنا نلزم أنفسنا دائماً بتحقيق الحلول الصحيحة لمشكلات التنمية ومشكلات التخلف جميعاً إلا أن اسلوب تحقيق كل منها سيكون مختلفاً.

وأخيراً، فينبغي أن ننبه إلى أن حل مشكلات التنمية هو الأصل لأن التطور هو الأصل في حركة المجتمعات بحكم حتمية القوانين الموضوعية التي تضبط حركتها من الماضي إلى المستقبل. فهي مشكلات مستمرة ومتجددة ومن حلولها المستمرة المتجددة تنمو المجتمعات وتتقدم. أما مشكلات التخلف فطارئة وبالتالي مؤقتة. وهي تعوق التطور ولكنها عندما تحل تطرد حركة التطور التقدمي من خلال الحلول الجدلية لمشكلات التنمية. ومن هنا فان وجود التناقضات التي تثير مشكلات التخلف في المجتمع لا تلغي نهائياً حركة التطور الحتمية انما تضعفها. ففي ظل مشكلات التخلف تظل مشكلات التنمية قائمة ومتجددة يحلها الناس ولكن بما هو «متاح لهم» وليس بما هو «متاح في مجتمعهم». أو بتعبير آخر، عندما تثور مشكلات التخلف في أي مجتمع، والى أن تحل تظل حركة التطور عن طريق حل مشكلات التنمية قائمة ومستمرة بقدر ما «هو ممكن» وليس بقدر «ما يجب ان يكون» منسوباً الى الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في مجتمع معين في وقت معين.

فلنطبق هذا على الامة العربية.

ان الامة العربية هي الشعب العربي (الناس) والوطن العربي

(الارض) وفيهما تتمثل الامكانيات المتاحة للتطور العربي (فقرة٢٢). يمثل الشعب العربي بما يملكه من قوة العمل اليدوي والذهني الامكانيات البشرية المتاحة. ويمثل الوطن العربي بما فيه من مصادر الثروة الامكانيات المادية المتاحة. ويتم التطور بأن يتولى الشعب العربي بما يملكه من قوة العمل اليدوي والذهني تحويل ما في الوطن العربي من مصادر الثروة الى ثروة متاحة، أي الى مضامين مادية أو ثقافية تشبع حاجاته المتجددة أبداً. وهكذا يواجه الشعب العربي نوعين من المشكلات الاجتماعية وهو يطور واقعه:

الاول: المشكلات المستمرة المتنوعة المتجددة التي يعانيها وهو يحاول أن ينتج من الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الوطن العربي ما يشبع به حاجاته المستمرة المتنوعة المتجددة أبداً.

الثاني: المشكلات الطارئة، المعوقة، التي تحول بينه وبين أن يحل مشكلات النوع الاول.

وبما أن النوع الاول هو الاصل فنبدأ به.

٤

٣٧ - مشكلات التنمية:

نحن نعرف من واقعنا العربي أن أجزاء من أمتنا العربية مغتصبة وأن الاستعمار الظاهر والخفي، القديم والجديد يسيطر عسكرياً واقتصادياً على كثير من امكانياتنا المادية والبشرية. ونحن نعرف أننا أمة مجزأة تقوم على كل جزء منها دولة من أبنائها أو من الغاصبين. ونعرف أن الرجعية المستغلة تفرض الفقر والمذلة على شعبنا العربي. وان هذا كله شامل الأمة العربية شعباً ووطناً بدون فائض. « الشعب العربي، الجماهير العربية، هي هي ذاتها شعوب وجماهير الأقاليم. والوطن القومي هو هو ذاته المجزأ بين الدولة الاقليمية. الامكانيات

القومية هي ذاتها المقسمة الى امكانيات اقليمية... في هذا الواقع لا يوجد شعب قومي مفرز كما لا توجد أرض قومية خالصة» (فقرة ٣١).

وبينما يركز الفكر القومي التقدمي تركيزاً قوياً على مشكلات الاستعمار والتجزئة والاستغلال حتى نكاد نعرف منه كل شيء تقريباً عن تلك المشكلات وحلولها الصحيحة كما يرمز لها الشعار المثلث: «الحرية والوحدة والاشتراكية» الذي ترفعه وتتحرك من تحته اعرض القوى في الوطن العربي، لا نكاد نعرف من الفكر القومي التقدمي شيئاً معيناً يجب أن يتحقق في الواقع العربي المستعمر المجزأ المستغل، حتى تتطور الأمة العربية بقدر ما هو متاح فيها. كأن الشعب العربي لا يعاني في حياته إلا مشكلات الاستعمار والتجزئة والاستغلال!.

وهو غير صحيح وغير واقعي.

ليس الاستعمار والتجزئة والاستغلال هي المشكلات الوحيدة التي يعانيها الشعب العربي فعلاً. وليست الحرية والوحدة والاشتراكية هي الغايات الوحيدة التي يريدها الشعب العربي حقاً. بل اننا نستطيع أن نقول أن كثيرين من ابناء الامة العربية تستغرقهم مشكلات الحفاظ على الحياة، مجرد الحفاظ على الحياة، من مخاطر الجوع والمرض والعري والتشرد فلا يجدون في رؤوسهم مكاناً يستقبلون فيه الحديث عن مشكلات الاستعمار والتجزئة والاستغلال، ولا يجدون في أوقاتهم متسعاً للتفكير في الحرية والوحدة والاشتراكية. وكثيرون من أبناء الأمة العربية، ملايين، عشرات الملايين، يعرفون مشكلات الاستعمار والتجزئة والاستغلال، ويريدون الحرية والوحدة والاشتراكية، ولكن مشكلات الحياة اليومية تستنفد طاقاتهم فلا يجدون فائضاً منها يبذلونه في سبيل الحرية والوحدة والاشتراكية. انهم مشغولون باشباع حاجاتهم المتجددة ابداً بما هو متاح لهم. البدوي الذي يقضي ايامه متنقلاً في الأرض الوعرة يبحث عن حل لمشكلة غذاء قطيعه ويصبر

على الجوع والعري ومخاطر الطبيعة في انتظار أن تلد النعجة حملاً فيحل مشكلة غذائه وكسائه. الفلاح الذي يقضي أيامه وسط الطين يبذر البذور ويصبر على الجوع والعري والمرض في انتظار أن تنمو البذور فتأتي الثمار. وما أن تأتي بعد شقائه الطويل حتى يستولي على اكثرها المرابون والمالكون الأرض ومحصلو الضرائب. العامل المجهد خلال ساعات العمل الطويل يحل مشكلات الانتاج بمعدل السرعة التي تفرضه الآلات في حركتها غير الانسانية التي لا تتوقف، ثم يطلب ويرجو ويتوسل وقد يتحايل من أجل أن يزداد ارهاقاً في ساعات عمل اضافية ليحصل على قروش يحل بها مشكلات اسرته التي تنتظر. الشبـاب لا يتعلمون أو ينقطعون عن التعلم لأنهم لا يستطيعون دفع ثمن العلم. وراء كل هؤلاء ملايين من الآباء والشيوخ والامهات العاجزات والاطفال الذين يموتون لان آباءهم لا يجدون ما يبذلونه من أجل الحفاظ على حياة ابنائهم. وبجوار هؤلاء ملايين من الشباب العربي يقضون ايامهم الطويلة المملة في محاولة حل مشكلة القادر العاطل: ماذا يعمل؟.. وفوق كل هؤلاء بضعة ملايين من رؤساء العشائر ومشايخ القبائل والمالكين المستغلين والمستعمرين. والمغتصبين والبيروقراطيين يكاد يكون دورهم الوحيد استغلال شعبنا العربي وسلبه إمكانيات تطوره وتنغيص حياته وتعقيد مشكلاته. وفي مواجهتهم ملايين من الرجال والنساء العرب العاملين الجادين يبذلون جهودهم الخلاقة في الصحارى والجبال والمزارع والمصانع والمدارس والجامعات وفي كل مجالات الخدمات، ينتجون ويضيفون وينمون ويبنون بقدر ما هو متاح لهم من امكانيات وهو قليل... الخ.

هذه هي أمتنا العربية. إذ لا وجود لكائن وهمي يسمى الامة العربية مستقل عن الشعب العربي. وهذا هو الشعب العربي. عندما نشير اليه بإصبع لنقول هذا شعبنا سيقع اصبعنا على بدوي يحل مشكلته في الصحراء أو فلاح يحل مشكلته في الارض، أو عامل يحل

مشكلتــه في المصنــع ،أو والــد شيــخ أو أم عاجزة أو طفـل يحتضر . .الخ .عندئذ نعرف معرفة اليقين أن « وحدة المصير القومي » التي لا نمل الحديث عنها وتأكيدها لا تعني في الواقع العربي إلا وحدة مصيرنا ومصير هؤلاء البشر . وان تطور الامة العربية إنما يتم ويطرد عن طريق حل المشكلات الاجتماعية التي يعانيها هؤلاء البشر إذ أن « المجتمعات تتطور من خلال حل مشكلات الناس فيها ، ولا تتطور إلا من خلال حل مشكلات الناس فيها . وبقدر ما تحل مشكلات الناس فيها تتطور لا اكثر . ولا يتم التطور إلا في المجالات الاجتماعية التى تحل مشكلات الناس فيها لا ابعد » .

هنا وهناك ، على امتداد الوطن العربي ، في مواقع العمل أو في مواقع البطالة توجد ملايين المشكلات الاجتماعية التي يثيرها التناقض بين الواقع العربي وما يريده الشعب العربي . وهي كلها مشكلات تقدم وتنمية . فيها يحاول العاملون من ابناء الامة العربية ان يغيروا بالانتاج واقعهم ليشبعوا حاجات الشعب العربي المتغيرة المتنوعة المتجددة ابداً . في ظل الاستعمار وفي ظل الحرية ، في ظل الاقليمية وفي ظل الوحدة ، في ظل الاستغلال وفي ظل الاشتراكية ، لا تتوقف محاولة التطور ، ولا يكف الانسان العربي عن محاولة حل مشكلاته عن طريق تغيير واقعه ليشبع حاجاته . ليحقق ارادته . ليتطور . ليبني . ليضيف .ليتقدم . ونحن نعرف ان كل هؤلاء العاملين الكادحين المشغولين بحل مشكلات الحياة لا يفعلون شيئاً سوى تطوير وبناء وتقدم امتهم العربية سواء كانوا يعرفون هذا ويقصدونه أو كانوا لا يعرفون ولا يقصدون . هذا اذا كنا نحن قد وعينا ما عرفنا وما ينبغي ان نؤكده مرة ومرات من أن « المجتمعات تتطور من خلال حل مشكلات الناس فيها . ولا تتطور إلا من خلال حل مشكلات الناس فيها . وبقدر ما تحل مشكلات الناس فيها تتطور لا اكثر . ولا يتم التطور إلا في المجالات الاجتماعية التي تحل مشكلات الناس فيها لا ابعد » .

ما هي تلك المشكلات وما هي حلولها الصحيحة؟

الاجابة هنا وهناك على امتداد الوطن العربي حيث يعيش الشعب العربي في مواقع العمل او في مواقع البطالة. وهي مشكلات تختلف مضامينها وتتنوع من واحد الى واحدة ومن جماعة الى جماعة ومن موقع الى موقع ومن يوم الى يوم. ولا تستطيع اية نظرية « انسانية » ان تحدد مقدماً مشكلات التنمية كما يعانيها الشعب العربي حيث يكون. ان اقصى ما يمكن معرفته « نظرياً » هي انها ذات مضامين مادية وثقافية. ربما لان الانسان الذي هو « وحدة من المادة والذكاء » لا يحتاج الى مضامين من نوع ثالث. اما ما هي تلك المضامين المادية والثقافية واين مصادر انتاجها وكيف يتم انتاجها وكم يحتاج الشعب العربي منها وما الذي يفعله كل واحد ليتم الانتاج وكيف تصل المنتجات الى الحاجات فتشبعها وكيف يتكرر الانتاج... الخ. فتلك اسئلة تجيب عليها « خطط » التنمية الاجتماعية التي تتضمن الحلول الصحيحة لمشكلات التنمية. وليس من شأن النظرية، أية نظرية انسانية لا تبيح لاصحابها الحديث نيابة عن الناس وتضع « الانسان اولاً »، ان تجيب عليها مقدماً وبعيداً عن الناس وواقعهم. وإن كان من شأنها ان تنذر « بالفشل الذي تستحقه اية حركة تستهدف تطوير الواقع لحل مشكلات اصحابها جاهلة أو متجاهلة مشكلات الناس. أو جاهلة أو متجاهلة حقيقة الواقع الاجتماعي، أو مدعية للناس مشكلات لا يشعرون بها من انفسهم ». وهو ما انذرنا به جدل الانسان منذ البداية (فقرة ١٨).

إذا كنا نريد، إذن، أن نعرف الغايات التي نختارها للأمة العربية ونلزم أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي حتى يتطور فلنعش مع الشعب العربي في مواقع العمل أو في مواقع البطالة ولنعرف ما هي مشكلاته ولنكتشف حلولها الصحيحة ثم نحولها إلى خطط انتاج يومي ننفذها في الواقع العربي. تلك هي « الغاية » التي تلزمنا بها نظريتنا: أن نعرف من الشعب العربي نفسه المشكلات الواقعية التي

يثيرها التناقض بين واقعه وان نكتشف حلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته ثم نلزم أنفسنا بتحقيقها. بهذا ننضم الى قافلة البنائين الحقيقيين للتقدم في الأمة العربية. إذ بالانتاج ثم الانتاج ثم مزيد من الانتاج تتقدم الأمة العربية حقاً. وبقدر ما ننتج ثم ننتج ثم ننتج نسهم حقاً في تقدم الأمة العربية، ان هذي هي عملية البناء والإضافة التي تتطور من خلالها المجتمعات والأمم، ومن خلالها نطور واقع أمتنا العربية. وهي قائمة ومتجددة قبل التحرر وبعده، قبل الوحدة وبعدها، وقبل الاشتراكية وبعدها. لم تتوقف منذ أن وجد الإنسان على الأرض ولن تتوقف أبداً.

ولكنا عندما نحاول انجازها في ظل الاحتلال أو الاستعمار أو التجزئة أو الاستغلال سنكتشف أن ثمة في الواقع العربي ما يحول بين إرادتنا التقدم وبين التقدم. ما يحول بين إرادتنا التطور وبين الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في أمتنا العربية. عندئذ سيستمر التقدم من خلال حل مشكلات التنمية بما هو متاح للشعب العربي، وبقدر ما هو متاح، وفي المجالات المتاح فيها، ويثبت لنا الواقع ذاته أن حل مشكلات التنمية بما هو متاح في الأمة العربية وليس بما هو متاح للشعب العربي فقط، يقتضي حل مشكلات التخلف.

٥

٣٨ - مشكلات التخلف:

قلنا ان للتخلف مفهومين. المفهوم الدارج أي التخلف عن المجتمعات الاخرى في سباق التقدم المادي والثقافي الذي يقاس عادة بمستوى المعيشة أي متوسط ما يحصل عليه كل فرد من المضامين المادية والثقافية لاشباع حاجته. والمفهوم الفني كما هو معروف في علم الاقتصاد السياسي، أي عجز الناس في مجتمع معين عن توظيف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في مجتمعهم.

ولا شك في أن الأمة العربية متخلفة بالمفهومين كليهما.

فمستوى معيشة الاغلبية الساحقة من الشعب العربي أقل بكثير من « حد الفقر » الذي تجاوزته بعض المجتمعات المعاصرة منذ قرن. وفي الوطن العربي يموت الملايين كل عام بذلك المرض الذي لا تموت منه حتى الحشرات:الجوع.عدم الحصول على الحد الادنى من المواد الغذائية اللازمة لاستمرار الحياة. أما باقي المائة مليون، إلا قلة، فيعيشون تحت المستوى الذي يشبع حاجاتهم الفسيولوجية ولا نقول الثقافية. ويدفعون الفرق سنين مخصومة من أعمارهم، إذا أردنا أن نعرف هذا وندرك بشاعته فلنغادر المدن العربية. تلك النتوءات الاجتماعية النامية نمو الأورام الخبيثة فهي مؤشرات الى أمراض خطيرة أكثر منها علامات صحة. تلك المدن التي انشئت لتكون مقراً وسكناً « لائقاً » بحياة المستعمرين الأوروبيين ولتكون قطعاً من أوروبا. وما تزال البيروقراطية المستغلة، خليفة المستعمرين، تنميها وتزوقها لتكون مقراً وسكناً « لائقاً » بحياة القادرين على أن يسلبوا الفقراء أسباب الحياة ليصنعوا منها لأنفسهم حياة مترفة. في هذه المدن يثير المترفون أكثر المشكلات غرابة وغربة عن الشعب العربي. مشكلات الرفاهية. مشكلات الانماط المستحدثة من المباني والسيارات والملابس والمجوهرات ووسائل التسلية لملءأوقات الفراغ ويستعيرون لها آخر ما وصلت اليه المجتمعات الأوروبية أو الامريكية من حلول مترفة. في هذه « المجتمعات » الغربية الغريبة القائمة في الوطن العربي لا نلتقي بالشعب العربي فلا نعرف كم هو متخلف في مستوى معيشته انما نلتقي به ونعرف كم هو متخلف في الازقة المتعفنة من بقايا المدن القديمة حيث يعيش العمال حول المدن المستحدثة. في جوف الصحراء القاحلة وعلى قمم الجبال الجرداء حيث يحيا جزء كبير من الشعب العربي ذات الحياة التي كان يحياها اسلافهم منذ الف عام. في الريف العربي حيث تعيش اغلبية الشعب العربي من الفلاحين. هناك يعيش الانسان العربي تحت حد الفقر، وهناك يكون الحصول على «لقمة

العيش » مشكلة متجددة من وجبة إلى وجبة، وهناك يموت الإنسان العربي من الجوع. ذلك هو الشعب العربي في واقعه المتخلف وفي آلامه. نعم آلامه. ففي هذا النصف الثاني من القرن العشرين حيث يتوالى التقدم المذهل في وسائل المواصلات والنشر والإذاعة عصفت موجات « الترانزستور » بالحذر العتيق: « القناعة كنز لا يفنى ». ويعرف الشعب العربي، لا شك يعرف، كم استطاعت الشعوب الاخرى أن تحقق من تقدم. فهو يتطلع، لا شك يتطلع إلى مثل الحياة التي يعرفها، فيشعر، لا شك يشعر، بعمق التناقض بين واقعه وبين ما يتمناه لنفسه، فيتألم، لا شك يتألم، ألماً يتضاعف بقدر ما تتضاعف معرفته بمدى تخلف أمته العربية عن المجتمعات المعاصرة.

ومع هذا فليس هذا هو التخلف الذي يعنينا في مرحلتنا الراهنة إذ « أن التطور الاجتماعي لا يتم بتحقيق كل ما يريده الناس بل بتحقيق ما يمكن تحقيقه فعلاً مما يريدون في مجتمع معين في وقت معين »، ان التخلف عن المجتمعات الاخرى يثير الآلام التي تكون حافزاً على التقدم وانذاراً للذين يتجاهلون آلام الناس، ولكن التقدم لا يتم إلا بتحقيق ما هو ممكن. التخلف الذي يعنينا، إذن، اكثر تواضعاً مما تثيره المقارنة بين امتنا والمجتمعات المتقدمة. انه تخلف الامة العربية بمعناه الفني عجز الشعب العربي عن أن يحقق لنفسه التقدم المادي والثقافي الممكن فعلاً كما هو محدد موضوعياً بالامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الوطن العربي. عجز الشعب العربي عن ان يوظف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في وطنه.

هنا سنواجه ما يقال من أن أغلبية الشعب العربي نفسه متخلفة. عشرات الملايين من أبناء الأمة العربية عاجزون « ذاتياً » عن أن يعرفوا الحقيقة الاجتماعية لذات المشكلات التي يعانونها في انفسهم وحلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بواقعهم الاجتماعي ولا يتقنون العمل المناسب لتنفيذ تلك الحلول في الواقع. أو ان الذين قد يعرفون

حقيقة مشكلاتهم لا يعرفون حلولها الصحيحة والذين يعرفون حلولها الصحيحة لا يعرفون كيف ينفذونها في الواقع. ومع التخلف الثقافي والتخلف العلمي والتخلف في مهارة أداء العمل المناسب يقفون امام الامكانيات المادية والبشرية المتاحة لهم عاجزين عن توظيفها، أو مبددين ما يوظفونه فيما لا يشبع حاجاتهم، أو مهدرين طاقاتهم في عمل غير منتج اصلاً. وان هذا الواقع نعرفه. انه ميراث تاريخي ولكنه واقع وهذا هو المهم. إن « تخلف الانسان العربي »، اذن، من أسباب تخلف الامة العربية. ألم نتعلم أن « الناس هم أداة التطور »؟ وانه « لا يستطيع أحد أن يغير من الواقع شيئاً إلا بقدر ما يعلم وفي مجالات علمه لا اكثر ولا أبعد »؟... بلى. اذن فإن « جهل » أغلبية شعبنا العربي بكيفية حل مشكلات التنمية والتقدم سبب أول من أسباب تخلف الامة العربية. فحتى لو صفينا الاستعمار والاقليمية والاستغلال وأقمنا دولة الوحدة الاشتراكية في الوطن العربي، ثم بقيت أغلبية الشعب العربي جاهلة بكيفية توظيف الإمكانيات المادية والبشرية المتاحة في وطنه العربي، فستبقى الأمة العربية متحررة، موحدة، إشتراكية، ولكن متخلفة بقدر ما تجهل.

كثيرون يوافقون على هذا الذي نقول، ويشيدون بواقعيته، ثم « يشهرون » « بالتخلف الحضاري » للأمة العربية تمهيداً لتقديم « وصايتهم » على الشعب العربي كحل لمشكلة تخلفه، لانهم هم العلماء المتخصصون في معرفة المشكلات الإجتماعية وحلولها، القادرون على البناء الحضاري. ونحن نعرف انه حل خاطىء. أكثر الحلول خطأ على الإطلاق. لأننا نعرف اننا « عندما نرى الناس أو بعضهم عاجزين عن معرفة حقيقة المشكلات الإجتماعية أو عن إكتشاف حلولها الصحيحة أو نراهم مفتقدين المهارة اللازمة لتنفيذ تلك الحلول في الواقع، لا نعزلهم عنا ولا ننعزل عنهم ولا نستعلي عليهم، بل ننتبه، بقوة، إلى أننا نواجه فيهم أخطر مشكلات التطور الإجتماعي التي يطرحها واقعنا: تخلف البشر. فلا نهرب منها أو نستهين بها بل

نضعها فوراً في المرتبة الأولى من المشكلات الإجتماعية الملحة التي يجب أن تحل ».

بعد أن اعترفنا بالمشكلة نعود فنواجه الذين لا يكفون عن التشهير بالأمة العربية فينسبون إليها « التخلف الحضاري » لينسبوا كل مصائب الشعب العربي الى « تخلفه الحضاري » ويحملونه مسئولية العجز عن التقدم الإجتماعي. إنهم جماعة من المثقفين المثاليين الذين لا يجيدون شيئاً إلا اجترار الكلمات الكبيرة واطعامها للآخرين. وهم مثاليون:

أولاً: لأنهم يتجاهلون أن الشعب العربي الذي يضم عشرات الملايين من المتخلفين يضم أيضاً عشرات الملايين من المتقدمين. إن الشعب العربي البالغ مائة مليون تقريباً يستطيع أن يفرز من بين أبنائه من المثقفين والمتعلمين والعمال المهرة أكثر من العدد الكامل لكثير من الشعوب الأوروبية المتقدمة. هذا واقع أيضاً يجهلونه أو يتجاهلونه. وقد أتاحت لهم هزيمة ١٩٦٧ فرصة جنائزية لندب التخلف الحضاري عن إسرائيل. وقد كانوا يستطيعون أن يعرفوا من الإحصائيات المتاحة أن في الشعب العربي من خريجي الجامعات والمعاهد العليا المتخصصة، فقط، ما يزيد عن عدد الصهاينة في إسرائيل رجالاً ونساءً وأطفالاً.

ثانياً: وهم مثاليون لأنهم يتجاهلون الحد الزماني للمشكلات الإجتماعية فيختارون للأمة العربية في هذه المرحلة التاريخية من تطورها ما لا يمكن تحقيقه إلا في مراحل تالية. إذ ماذا يعني أن الشعب العربي متخلف في مقدرته الذاتية على صنع التقدم؟... يعني انه متخلف قياساً على المقدرة الذاتية لبعض الشعوب الأخرى. إنه لا يعرف من صناعة التقدم الإجتماعي بقدر ما تعرف الشعوب المتقدمة التي يأخذ منها المتحدثون عن « التخلف الحضاري » نماذج كامنة في اذهانهم. ان صح ما يقولون فتلك واقعة وليست مشكلة واقعية. إن إدراك الشعب العربي الشعوب التي سبقته ثقافة وعلماً ومهارة ليس

مطلباً قابلاً للتحقق لمجرد أننا نريده بل يتحقق بالتقدم الاجتماعي المطرد بكل ما هو متاح في الأمة العربية من امكانيات مادية وبشرية. المشكلة الواقعية، إذن، هي تطور الامة العربية بكل ما هو متاح فيها من امكانيات مادية ولو كانت أرضها خالية من « مناجم الماس ». وبكل ما هو متاح فيها من امكانيات بشرية ولو كان شعبها خالياً من العباقرة. هذا هو المقياس. وما يحققه الشعب العربي « كما هو » بالامكانيات المتاحة في وطنه « كما هو » هو الحل الصحيح لمشكلات التطور العربي « كما هو » محدد موضوعياً بالواقع العربي ذاته. أما ما يتجاوز هذا فهو أحلام مثالية.

والمثاليون الذين يركزون على مشكلة التخلف البشري في الوطن العربي ويجعلون منها سبباً وحيداً « للتخلف الحضاري » لا يسألون أنفسهم عن السبب الذي يحول بين عشرات الملايين من المتفوقين في الثقافة والعلم والمهارة وبين أن يتجاوزوا هذا التخلف الحضاري في أمتهم العربية. ولا يدركون تفوق الجامعيين وهم يسابقون غيرهم من الأمم الأخرى ولكن بدون مكتبات وبدون معامل وبدون مؤتمرات وبدون عقول الكترونية. أو العلماء يحاولون اللحاق بغيرهم بدون معاهد للبحوث وبدون أدوات وبدون تفرغ وبدون المال الكافي لانفاقه في التجارب العلمية. أو العمال ينتقلون من الحقول مباشرة إلى أحدث الآلات بدون أن يعرفوا القراءة والكتابة، بدون تدريب، بدون تقاليد صناعية ومع ذلك ينتجون. أو الفلاح العربي على ضفاف النيل يحقق الغلة الحدية ويبتكر أنواعاً مستحدثة من الحاصلات في أمتار مربعة محدودة من الأرض بذات أدوات الزراعة التي ورثها من آلاف السنين. أليس هذا تفوقاً بشرياً تحول الامكانيات القاصرة دون أن يبلغ غاية ما يستطيع. إنهم قوة عمل متفوقة المقدرة ولكنها عاطلة جزئياً على الأقل لا لأنهم لا يريدون أن يصنعوا التقدم الحضاري في الأمة العربية، ولا لأنهم غير قادرين على صنعه، ولكن لأنهم يفتقدون الامكانيات المادية التي يمارسون فيها

مقدرتهم الخلاقة. هذا بينما الامكانيات المادية المتاحة في وطنهم العربي تفيض عما يحتاجون إليه لتتحول مقدرتهم على العمل إلى تقدم اجتماعي حضاري. لماذا؟... هذه هي المشكلة الحقيقة. ولعل الكثيرين من الذين لا يكفون عن التشهير بالأمة العربية وتخلفها الحضاري ويحمّلون الشعب العربي مسؤولية العجز عن التقدم الاجتماعي إنما يريدون أن يضللوه عن هذه المشكلة الحقيقية ليبقى هو متخلفاً ويبقوا هم أوصياء عليه أو تابعين مستفيدن من الأوصياء عليه.

وإلا فهل يجهلون أن حل مشكلة «الجهل» بكيفية صنع التقدم الاجتماعي هو العلم بصنع التقدم الاجتماعي؟ «العلم» بمشكلات التطور الاجتماعي وحلولها الصحيحة وكيفية تنفيذ تلك الحلول بالعمل المناسب في الواقع العربي؟... أوليس لهذا العلم مصدران: التعليم، وهو يتطلب توظيف الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الوطن العربي لتعليم الشعب العربي كل أنواع العلوم اللازمة لصنع التقدم الاجتماعي، من أول محو الأمية إلى آخر الجامعات المتخصصة وما بينهما من مدارس ومعاهد ومكتبات وصحافة... الخ، ثم ان الممارسة هي المصدر الثاني للعلم وهي تتطلب إتاحة أوسع الفرص للشعب العربي ليمارس صنع التقدم الاجتماعي بكل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الوطن العربي ليتعلم ويتقدم معاً.

وعندما يحرم الشعب العربي من امكانيات العلم في معاهده والتعلم من الممارسة ثم يبقى جاهلاً، ألا يكون من المثالية أن نحمله مسؤولية الجهل. ومن التضليل أن نخفي عنه أن ثمة امكانيات من حقه ولكنها مغتصبة منه.

على أي حال فإن مؤدى هذا جميعاً:

أولاً: إن مشكلة «تخلف البشر» في الوطن العربي هي في حقيقتها الاجتماعية مشكلة تقدم وتنمية، تنمية كفاءة البشر على صنع التقدم الاجتماعي. وهي ككل مشكلات التنمية متجددة أبداً وتختلف.

من واحد إلى واحد من جماعة إلى جماعة ومن موقع إلى موقع ومن يوم إلى يوم. وستظل دائما قائمة لأن الحاجة إلى العلم لا تتوقف.

ثانياً: انه لا يصح أن ينسب إلى الشعب العربي « العجز » عن التقدم الاجتماعي بحجة أنه أقل « علماً » من غيره من الشعوب. إنما يكون « عاجزاً » عندما لا يتقدم بقدر ما « يعلم » أياً كان مستوى علمه. وهو لا يتقدم بقدر ما يعلم إلا إذا كان ثمة ما يحول بينه وبين الامكانيات المتاحة في وطنه.

بهذا تتضح الحقيقة الموضوعية لمشكلات التخلف العربي، التي لا يمكن حل مشكلات التقدم العربي حلاً كاملاً إلا بعد أن تحل: إنها عجز الشعب العربي عن توظيف « كل » الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في الأمة العربية في هذا النصف الثاني من القرن العشرين. ويكون « الواقع » الذي يجب أن ننتبه إليه، ونكتشفه، ثم نركز عليه، ولا نهرب منه، ولا نقبل التضليل فيه، لأنه سبب تخلف الأمة العربية، هو ذلك الواقع الذي يحول بين الشعب العربي وبين كل الامكانيات المتاحة في وطنه العربي.

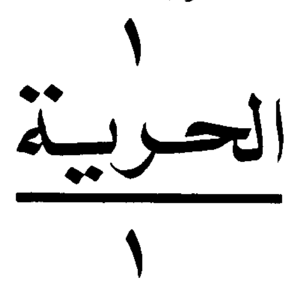
والواقع كما نعرفه هو أن ليس كل ما هو متاح من امكانيات التقدم الاجتماعي في الوطن العربي متاحاً للشعب العربي ليصنع تقدمه الاجتماعي. إن بعضه، أكثره، مسلوب ومغتصب ومسخر في تحقيق التقدم الاجتماعي للسالبين الغاصبين الذين يستخدمون بعض ما يسلبون في الابقاء على تخلف الأمة العربية. وإذا بالأمة العربية متخلفة لأن امكانياتها مسلوبة. ومتخلفة لأن امكانياتها المسلوبة تستخدم ضدها حتى لا تتجاوز التخلف.

هذه هي قضيتنا الأساسية.

فهل يستطيع أحد أن ينكر أنها قضية واقعية؟... هل يستطيع أحد أن ينكر أن الشعب العربي يعمل ويكدح ويشقى ويناضل محاولاً أن يطور حياته وأن يتقدم ولكنه لا يحقق من التقدم

الاجتماعي كل ما يمكن تحقيقه بالامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الوطن العربي؟... فما الذي يحول بينه وبين التقدم بما يملك من إمكانيات مادية وبشرية؟. عندما نعرف أن الاستعمار والتجزئة والاستغلال تمثل معاً ذلك الواقع المسؤول عن عجز أمتنا عن التقدم الاجتماعي الممكن موضوعياً، نعرف لماذا نختار لأمتنا العربية: دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية. فنعرف أننا لم نخترها لأننا نريد دولة كبرى ندخل بها سباق القوة فنصبح أقوى دولة، أو لأننا نريد بها وفيها فرض الوصاية على الشعب العربي، بل اخترناها من أجل تحقيق غاية في مستوى تواضع وواقعية الفلاح العربي: المقدرة على الحياة بما هو متاح في الأرض.

فما الذي نختار لأمتنا العربية؟



٣٩ - مشكلات التحرر العربي:

لسنا نريد أن نغادر الواقع العربي ونعود إلى التجريد الفكري لنقول ما هي الحرية. يكفي أن نتذكر ما عرفناه من أن كل الاشياء والظواهر، بما فيها الانسان، منضبطة حركتها من الماضي إلى المستقبل بقوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها. وبقدر ما نعرف وما نحترم حتمية القوانين أو النواميس التي تضبط حركة الواقع نستطيع أن نغيره (فقرة ٢). وإن جدل الإنسان هو القانون الحتمي الذي يضبط حركة الانسان. وأنه حتمي بمعنى أن الإنسان يتحرر من حاجته بتغيير واقعه وليس بتغيير ذاته كإنسان ولا يستطيع أي إنسان أن يتحرر من حاجته إلا بتغيير واقعه. إذ حتم على الإنسان،

بحكم قانونه النوعي، أن ينتزع حريته من قيود واقعه (فقرة ١٨).

وإن المجتمعات تتطور من خلال حل مشكلات الناس فيها ولا تتطور إلا من خلال حل مشكلات الناس فيها. وبقدر ما تحل مشكلات الناس فيها تتطور لا أكثر. ولا يتم التطور إلا في المجالات الاجتماعية التي تحل مشكلات الناس فيها لا أبعد (فقرة ١٨). يكفي أن نتذكر هذا لنعرف أن ليس للحرية، طبقاً لجدل الإنسان، مفهوم سوى المقدرة على التطور الاجتماعي الذي عرفناه.

أما التحرير فهو إطلاق تلك المقدرة من القيود المفروضة عليها.

وقد عرفنا أن ليس كل ما هو متاح في الوطن العربي من إمكانيات التقدم الاجتماعي متاحاً للشعب العربي، بعضه أو أكثره مغتصب أو مسلوب. وعليــه فإن التحرر العربي هو استرداد الإمكانيات العربية المغتصبة والمسلوبة ووضعها تحت تصرف الشعب العربي ليحقق بها تقدمه الاجتماعي. ما هي تلك الامكانيات، ولماذا هي مغتصبة أو مسلوبة، ومن هم الغاصبون السالبون، وكيف تكون تحت تصرف الشعب العربي؟... تلك هي الأسئلة التي تثيرها مشكلات التحرر العربي. بالإضافة إلى سؤال يأتي أخيراً هو: كيف تسترد؟...

وأول ما يلاحظ من مشكلات التحرر هو أن التناقض الذي يثيرها قائم بين إرادة الشعب العربي توظيف كل الإمكانيات المادية والبشرية المتاحة في وطنه وبين «واقع» أن بعض أو أكثر تلك الإمكانيات مسلوب أو مغتصب. ويكون حل المشكلة هو تغيير هذا الواقع باسترداد ما هو مسلوب أو مغتصب. هذه هي الغاية الأصيلة من النضال من أجل التحرر العربي. أما الموقف من الغاصبين السالبين وكيفية إسترداد ما اغتصبوه أو سلبوه، وتصفية مقاومتهم فتلك مشكلات أسلوب التحرر، ويفيدنا هذا في معرفة: أولاً: ان تلك الامكانيات يجب أن تسترد، لا تراجع عن هذا ولا مساومة

عليه، بصرف النظر عن مواقف الغاصبين السالبين وتنوع الأساليب التي قد تكون لازمة لتصفية مقاومتهم. ثانياً: إن معارك التحرر ليست حواراً نظرياً بين السارقين والمسروقين. ومن هنا فإن تحديد حقيقة مشكلات التحرر وحلولها الصحيحة وأسلوب تحقيقها يكون طبقاً للنظرية التي نلتزمها نحن لا طبقاً للنظريات التي قد يدعونها تبريراً لمواقفهم العدوانية. ثالثاً: إن مسئولية كل ما يقتضيه التحرر من عنف يصيب البشر تقع على عاتق الغاصبين السالبين الذين أقاموا ذلك الواقع المعوق أو الذين يدافعون عن بقائه. رابعاً: إنه ما دام حتماً على المجتمعات أن تتطور طبقاً للقوانين الموضوعية التي تحكم حركتها من الماضي الى المستقبل، فإن النصر في معارك التحرر حتمي. طال الزمان أو قصر، ومهما تكن القوى التي تحمي وتدافع عن أسباب التخلف.

فما هي الامكانيات العربية المغتصبة أو المسلوبة؟.

إننا هنا في حاجة الى نظريتنا القومية التي عرفنا منها اننا أمة عربية وعرفنا منها ماذا يعني اننا أمة عربية وماهية العلاقات القومية التي تضبط حركتنا الى المستقبل. هنا سنستفيد من منطلقاتنا الصحيحة في معرفة غاياتنا العينية. هنا ستتميز - في الوطن العربي - الحركة القومية التحررية عن الحركات التحررية اللاقومية، ويثبت أكثر من ذي قبل تفوق الفكر القومي في مقدرته على تقديم الحلول الصحيحة لمشكلات التحرر العربي وأن يكون ضابط الحركة ومناط الوحدة بين قواها - وهنا، في مواجهة التضليل الفكري الذي لا تكف القوى الغاصبة أو السالبة عن إستخدامه لاضعاف ثقتنا بالنصر، وفي غمار المعارك «التكتيكية» التي قد تقتضي التقدم أو التراجع أو الالتفاف أو الدوران أو المناورة سيفتقد كل الذين لا يلتزمون النظرية القومية اليقين العقائدي بالنصر والرؤية الواضحة للغاية النهائية من معارك التحرير. لانهم ببساطة لا يعرفون ما هو مجتمعهم، فلا يعرفون ما هي الامكانيات المغتصبة أو المسلوبة. فلا

يعرفون من هم الغاصبون السالبون، فلا يعرفون ساحة معركة التحرير، ولا قواها، ولا الموضوع الذي يدور حوله الصراع.

نحن أمة عربية.

والأمة تكوين من الناس (الشعب) والأرض (الوطن). وهي مجتمع ذو حضارة متميزة من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة نتيجة تطور تاريخي مشترك. إن هذه العلاقة الخاصة بين الناس والأرض هي التي تميز المجتمع القومي ومصدر بنائه الحضاري المتميز. وهي التي تم بها تاريخياً تكوين أمتنا العربية. « فالشعب العربي (الناس) والوطن العربي (الأرض) يكونان معاً الأمة العربية التي ما تحولت من شعوب لا تختص بالأرض التي تقيم عليها الى أمة. أو من أرض لا تخص شعباً بعينه الى أمة، إلا عندما التحم الشعب العربي بالوطن العربي واختص به ليكونا وجوداً واحداً هو الأمة العربية (فقرة ٢٢). وهكذا تشكل الأرض العربية، الوطن العربي، أول مجال نبحث فيه عن الامكانيات المغتصبة أو المسلوبة. وهي لا تكون مغتصبة أو مسلوبة إلا اذا كانت دخلت، خلال التطور التاريخي، عنصراً في تكوين الأمة العربية. وتكون غاية التحرر استردادها لتكون كما كانت أرضاً خاصة بالشعب العربي. لا أبعد من هذا ولا دون هذا. كل ذرة من تلك الأرض، كل ما في أعماقها وما فوقها من مصادر الإنتاج، معروفة كانت أو غير معروفة، هي إمكانيات للتقدم متاحة في الوطن العربي وخاصة بالشعب العربي، ويجب أن تكون متاحة له ليصنع بها تقدمه الإجتماعي الخاص.

من هنا ندرك أنه عندما يتعرض الشعب العربي، كله أو بعضه، للابادة أو الطرد من أرضه، وعندما يتعرض الوطن العربي، كله أو بعضه، للغزو الاستيطاني أو الاقتطاع، أي عندما تقوم محاولة لفصل الناس (الشعب) عن الأرض (الوطن) لا نكون بصدد خطر يتهدد بعض أبناء الشعب العربي يمكن تعويضهم عنه أرضاً بأرض، ولا

بصدد خطر يتهدد جزءاً من الوطن العزبي يمكن الاستغناء عنه أو المساومة عليه، بل نكون بصدد خطر يتهدد الوجود القومي ذاته. وهكذا تقدم لنا القومية أول ضوابط الحركة الى المستقبل. إسترداد الأرض العربية المغتصبة للشعب العربي ليكمل ما انتقص من وجود الأمة العربية. وهو حل لمشكلة وجود المجتمع ذاته وليس حلاً لمشكلة تطوره. والوجود يسبق المقدرة على التطور. إذ « عندما يكون ثمة مجتمع قد قام فيه ما يمس وجوده، فإن مشكلة الناس فيه لا تكون تطويره بل استرداده لأنفسهم حتى يستطيعوا بعد هذا - وليس قبله - تطويره (فقرة ١٨).

فأين يقوم « الواقع » الذي يمس الوجود القومي؟

في فلسطين.



٤٠ - مشكلة فلسطين.

منذ أكثر من نصف قرن تقوم في فلسطين محاولة لانتزاع الأرض من البشر. بدأت اختلاساً خفياً ثم تحولت إلى اغتصاب بالقوة. إنها ليست احتلالاً لفلسطين أرضاً وبشراً تسخِّر به القوى المحتلة كلا من الارض والبشر لخدمة التقدم في بلادها البعيدة كما كانت تفعل انجلترا قبل سنة ١٩٤٨، ولكنها محاولة بدأت قبل الاحتلال الانجليزي واستمرت في ظله وما تزال باقية بعده، فيها تحاول الحركة الصهيونية الاستيلاء على الارض « خالية » من الشعب العربي وتوطين بشر آخرين فيه بدلاً من المطرودين. إنها محاولة قريبة الشبه بما فعل المهاجرون الأوروبيون القدامى في أمريكا واستراليا حيث أبادوا البشر ليقيموا على الارض الخالية مجتمعاتهم الجديدة. وفي سنة ١٩٤٨ استطاعت الحركة الصهيونية أن تقيم على أرض فلسطين دولة

باسم « اسرائيل » اعترفت بها أغلبية دول العالم وقبلت عضواً في هيئة الأمم المتحدة، ورفضت الدول العربية الاعتراف بها واشتبكت معها في ثلاث جولات عسكرية خلال عشرين عاماً وما تزال اسرائيل باقية. وقد عاصرت تلك المشكلة ثلاثة أجيال عربية، تتابعت عليها النظم السياسية والاجتماعية المختلفة، وتغيرت من حولها الظروف الدولية. وفي كل جيل، وتحت كل نظام، ومع كل ظرف دولي، طرحت للمشكلة عشرات التفسيرات، وقدمت لها عشرات الحلول، وبذلت في حلها عشرات المحاولات، وكتبت عنها مئات الكتب... فلم تزد المشكلة إلا حدّة وإن كادت كل تلك الأحداث و « الاجتهادات » أن تخفي الاجابة الصحيحة على أول الأسئلة التي تطرحها: ما هي حقيقة المشكلة؟

وجاءت هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ فازداد الأمر تعقيداً.

فمنذ عام ١٩٦٧ جذب الصراع ضد الصهيونية الى ساحته أفراداً وجماعات ومنظمات وشعوباً ودولاً من أطراف الأرض جميعاً، بحيث يمكن القول - بدون أية مبالغة - ان كل القوى النشيطة في العالم أصبحت أطرافاً ذات نشاط في الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين. وحمل كل طرف « قضيته » معه، بعداً جديداً ومضموناً مضافاً، الى أبعاد ومضامين المشكلة الأصيلة. وهكذا أصبح الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين دائراً بين أطراف عدة على مضامين متعددة من أجل غايات متباينة، تستعمل فيه كل أنواع الأسلحة من أول الكلمات والنظريات الى آخر الصواريخ والطائرات. ولم يعد أحد يذكر حتى ذرائع القتال في يونيو (حزيران) ١٩٦٧. فقد عرّت الأيام ما كان مستوراً وكشفت نوايا كل الأطراف فبانت حتى لأقصر الناس نظراً الأعماق الحقيقية للصراع. فلا هو صراع حول أمن إسرائيل « المستضعفة » في مواجهة البغي العربي المتفوق عدة وعداء...، ولا هو صراع حول الملاحة في خليج العقبة، ولا هو صراع حول أسلوب الحياة في الأرض العربية. بل هو صراع يدور - بلا

موارية - حول الوجود والمصير. الوجود العربي ومصيره. والوجود الصهيوني ومصيره، والوجود الاستعماري ومصيره في الوطن العربي وربما في العالم. وهكذا يعرف كل الشركاء والحلفاء في الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين انه ذو اثر حاسم في مصير كثير من العقائد (الايدولوجيات) والقوى والمصالح والنظم، العربية والصهيونية وربما العالمية. وانه عندما تحل مشكلة فلسطين لن يكون المستقبل العربي مجرد إمتداد لما سبق بل سيكون مستقبلاً مختلفاً نوعياً في قواه وفي نظمه وفي غاياته. ومن هنا أصبح « المستقبل » العربي ذاته، مستقبل الأمة العربية كلها. موضوعاً يدور من أجله الصراع بين القوى المشتبكة في الصراع حول مستقبل فلسطين. ويعد له كل شريك في الصراع، وكل حليف لإحدى قواه « الصيغة » التي تتفق مع مصالحه. ويدفع بالصراع ذاته الى الإتجاهات التي يعتقد انها مؤدية الى ما يريد. يدفع بالصراع الذي يدور حول مشكلة فلسطين الى الإتجاهات التي يعتقد انها مؤدية الى ما يريد في الوطن العربي. وليست « النظريات » التي كثرت أعلامها في سماء الوطن العربي منذ سنة ١٩٦٧ إلا الصيغ النظرية لا لمستقبل فلسطين بل لمستقبل الأمة العربية. وهي تطرح على الجماهير العربية لا بقصد تثقيفها أو تعريفها بالحقيقة كما لا بد يزعم دعاتها ولكن للاتجاه بالجماهير العربية من خلال الصراع القائم الى غايات نهائية معينة.

في غمار هذا كله يصبح من المهم لنا أن نعرف حقيقة مشكلة فلسطين، وأن نظل واعين حقيقتها، وألا نسمح لأحد بأن يضللنا عن هذه الحقيقة، فإننا لن نعرف قط الحل الصحيح لأية مشكلة إذا جهلنا حقيقتها، وعندما لا نعرف الحل الصحيح لن نحل المشكلة قط. ولقد عرفنا من قبل أن « كل مشكلة إجتماعية لها حقيقة واحدة مهما ختلف فهم الناس لها وبصرف النظر عن مدى إدراك صاحبها لحقيقتها. وان أية مشكلة إجتماعية ليس لها إلا حل صحيح واحد في واقع إجتماعي معين في وقت معين. قد يكون لها أكثر من حل

خاطىء، قاصر أو متجاوز أو مناقض، يحاوله صاحبه فيفشل في حلها، ولكن حلها الصحيح لا يمكن إلا أن يكون واحداً بحكم أن الواقع الاجتماعي واحد (فقرة ١٨). وعندما طبقنا هذا على المجتمع القومي (الأمة) انتهينا الى أن «للمشكلات الاجتماعية في الأمة حلولاً موضوعية يحددها الوجود القومي ذاته بما يتفق مع التقدم القومي. والصراع الإجتماعي حول المشكلات الإجتماعية لا يعني أن تلك الحلول غير معروفة أو غير قابلة للمعرفة، بل يعني تماماً أن الصراع يدور بين قوى تزعم كل منها انها تستهدف الحل الموضوعي الصحيح. وقد يكونون كلهم خاطئين، ولكن الذي لا يمكن أن يكون أبداً أن يكونوا كلهم على حق فيما يزعمون. (فقرة ٢٩).

فما هي حقيقة مشكلة فلسطين وما هو حلها الصحيح؟

لنبدأ بالوقائع التاريخية وهي بسيطة: منذ الفتح الإسلامي والشعب العربي هو الذي يقيم ويعيش على أرض فلسطين. ومن أجلها دارت أقسى معارك الدفاع عن الأرض المشتركة ضد الغزو الصليبي واشترك كل الشعب العربي باموالـه وأبنائه في تحرير فلسطين واستردادها من الصليبيين. ومنذ أن انحسرت نهائياً موجات الغزو الصليبي لم يغادر الشعب العربي ارض فلسطين الى أن طرد بعضه من بعضها سنة ١٩٤٨. هذا تاريخ غير منكور. ولم ينكر أحد حتى من الصهاينة أن الشعب العربي هو الذي كان يقيم ويعيش على أرض فلسطين منذ الفتح الاسلامي حتى سنة ١٩٤٨. وهكذا ندرك عدم جدوى كل ما كتب في محاولة اثبات ما لم ينكره احد. إنما يبدأ الخلاف حول تفسير الوقائع التاريخية غير المنكورة. وسنعرض فيما يلي الموقف العربي القومي ثم الموقف الصهيوني قبل أن نعرض الحل القومي للمشكلة.

٣

٤١ - الموقف القومي:

الموقف القومي من مشكلة فلسطين بسيط وواضح:

فعندما ننظر الى المجتمعات خلال تطورها الجدلي وحركتها التي لا تتوقف من الماضي الى المستقبل، نفهم أن فلسطين، أرضاً وشعباً، قد دخلت طوراً جديداً بالفتح الاسلامي. لم تعد منذ ذلك الحين موقعاً للصراع القبلي بين الكنعانيين والاسرائيليين والرومان بل استقر الامر فيها لتتخطى مرحلة البداوة القبلية حيث لا تخص الارض شعباً بعينه لتكون جزءاً مؤثراً ومتأثراً، متحركاً، ومتغيراً، ومتطوراً مع بقية الجماعات والشعوب التي وفر لها الفتح الاسلامي أوسع فرص التفاعل التاريخي لتكوّن معاً امة عربية. وإذا كانت العلاقات العرقية (السامية) بين المقيمين في فلسطين والمقيمين في بقية أنحاء الوطن العربي قد سهلت عملية التفاعل تلك فان المهم هو ما أدى إليه التفاعل من تطور تقدمي انصهرت فيه الجماعات والشعوب السابقة على التكوين القومي العربي وأصبحت به امة واحدة. من هنا فإنا لا نطرح مشكلة فلسطين ولا نفهمها ولا نحتج فيها استناداً الى أية وقائع تاريخية سابقة على التكوين القومي. ولا نقبل من أحد أن يطرحها أو يفهمها أو يحتج فيها بما يسبق دخول فلسطين أرضاً وشعباً عنصراً من عناصر التكوين التاريخي للامة العربية. ذلك لأننا كقوميين، والقومية تقدمية، لا نحتج ولا نقبل الاحتجاج على ثمرات تطور التاريخ بتاريخ البداوة الاولى.

فلسطين اذن جزء من الأمة العربية.

وبالتالي فان محاولة طرد الشعب العربي واغتصاب الأرض العربية لتوطين بشر مستوردين هو اعتداء على الوجود القومي للامة العربية

لا بد من أن يرد. هو انتقاص من المجتمع العربي لا بد من أن يستكمل. هو فسخ لعلاقة تاريخية بين الشعب والارض لا بد من أن يزول ليعود الشعب الى الارض وتعود الأرض الى الشعب فتبقى الامة العربية «كما هي»، لا اكثر. كل هذا بصرف النظر عن جنس أو ديانة أو لون أو مبادىء أو نوايا المعتدين. إن هذا مهم. فقد عرفنا أن «الوجود القومي مجرد وجود خاص. فهو اضافة الى، وليس انتقاصاً من، وجود الجماعات الإنسانية الاخرى. وهكذا تكون القومية علاقة قبول واحترام للوجود الخاص لكل مجتمع من المجتمعات الإنسانية» (فقرة ٢٥)، وهذا يعني، طبقاً لنظريتنا القومية، ان حق الامة العربية في الوجود الكامل لا يتوقف على أحد. وبالتالي فان حق الشعب العربي في استكمال وجود أمته باسترداد فلسطين لا يتوقف على ما إذا كان المعتدون يهوداً أو غير يهود، رأسماليين أو من الذين لا يملكون شيئاً يخسرونه، كما لا يتوقف على أي وجه وفي أي ظرف، على موقف الدول من هذا الحق سواء كانت دولاً كبرى أو دولاً صغرى، منفردة أو مجتمعة في منظمة هيئة الامم المتحدة. ان كل هذا الذي يتصل بالمعتدين وحلفائهم والموقف الدولي من المشكلة قد يؤثر بشكل أو بآخر على اسلوب حلها، أما حقيقتها القومية كما هي محددة بالوجود القومي العربي فلا تتأثر ولا تتغير بمواقف القوى الاخرى معتدية كانت أو حليفة أو صديقة. حتى لو كانت حليفة أو صديقة للشعب العربي نفسه.

تترتب على هذا عدة نتائج هامة يتميز بها الموقف القومي من مشكلة فلسطين:

اولاها أن الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين ليس قائماً بين الشعب العربي وبين «اليهود» لانهم يهود. هذا خطأ جسيم في فهم المشكلة. ان العروبة قومية واليهودية دين، فلكل منهما دلالة مختلفة على مضامين مختلفة. القومية العربية علاقة انتماء الى مجتمع قومي (امة) والدين اليهودي علاقة إيمان بمقولات ميتافيزيقية. وكما يكون

العربي يهودياً ويبقى عربياً يكون اليهودي منتمياً الى أي واحد من المجتمعات التي تملأ الأرض بدون أن يكون ثمة تناقض بين انتمائه الاجتماعي وايمانه الديني. ليس ثمة شيء أبعد عن حقيقة مشكلة فلسطين واكثر تشويهاً لها من القول بأنها مشكلة صراع ديني يحلها قبول التعايش بين الأديان على ارض فلسطين. فيوم أن اغتصب الصليبيون المسيحيون أرض فلسطين قاتل العرب، مسلمين ومسيحيين، الى أن استردوا الأرض المغتصبة، ومن قبل أن يبدأ العدوان الصهيوني على فلسطين كان العرب من كل دين يعيشون في سلام على ارض فلسطين. ان مشكلة فلسطين مشكلة أرض مغتصبة وليست مشكلة تبشير بأحد الأديان. مشكلة قومية وليست مشكلة دينية. واذا كان الصهاينة المعتدون يخلطون القومية بالدين ويبررون العدوان بنصوص من «التوراة» فذلك ما يقوله المعتدون أنفسهم لخدمة أغراضهم أو لتبرير عدوانهم.. وعندما ننزلق نحن الى هذا الخطأ نكون قد قبلنا حجة المعتدين وشوهنا حقيقة مشكلتنا فلا نعرف حلها الصحيح ولا نستطيع أن نحلها. وقد نقع في الخطأ حتى بعيداً عن التصدي لمشكلة فلسطين. فعندما ينسى بعض «المتفقهين» الامة العربية التي ينتمون اليها، والواقع القومي الذي تثور فيه المشكلة، ويقدمون الدين بديلاً عن القومية، أو عندما ينفعل «المتعصبون» فيصبون جام غضبهم على ابناء امتهم العربية من اليهود، لا يفعلون شيئاً بتلك الاخطاء الغبية المضللة سوى خذلان امتهم المعتدى عليها والانتصار للصهيونية المعتدية. إذ عندما يصبح الدين بديلاً عن القومية ثم تطرح مشكلة فلسطين ينتهي بهم الأمر الى اقتسام الوطن العربي فيما بين الاديان الثلاثة على الاقل. وايا ما كانت النسبة بين الاقسام فسيكون على كل مسلم أو مسيحي أن يخرج من أرض اليهود في فلسطين. أي يكون عليهم أن يقبلوا الحل الصهيوني الذي يظنون انهم يحاربونه بالتعصب الديني. فهل يقبلون ما تنتهي اليه منطلقاتهم أم هي اخطاء غبية؟

النتيجة الثانية هي أن الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين ليس قائماً حول النظم الاجتماعية في الارض العربية بين الرجعيين والتقدميين. إنما هو قائم حول الارض المغتصبة ولمن تكون. فمن حيث الوقائع التاريخية كان كثيرون من عتاة الصهاينة ورواد الغزو الصهيوني لفلسطين يزعمون أنهم من «الاشتراكيين» بينما كان المدافعون عن الارض العربية «اقطاعيين» أو رأسماليين. وأدى ذلك الى وقوع أكثر الناس ادعاء للفهم «العلمي» للمشكلات في خطأ فهم حقيقة مشكلة فلسطين فاعترف الاتحاد السوفييتي باسرائيل فور اعلان قيامها وانحاز الشيوعيون العرب الى الصهيونية ضد امتهم العربية. ولم يلبث التاريخ طويلا حتى كشف ذلك الخطأ «العلمي» جداً. إذ في مرحلة لاحقة أصبح الصهاينة الذين كانوا يوماً من أعضاء «البوند الماركسي» خلفاء أوفياء للامبريالية الامريكية بينما أصبح المدافعون عن الارض العربية من التقدميين والاشتراكيين. وفي الحالتين تغيرت مواقف القوى من النظم الاجتماعية ولكن المشكلة ظلت مستمرة والصراع قائماً. وقد صحح الاتحاد السوفييتي - بقدر - خطأه الاول. وصحح كثير من الماركسيين العرب مواقفهم تصحيحاً كاملاً. ولكن العبرة ليست بتصحيح المواقف انما العبرة بصحة فهم حقيقة مشكلة فلسطين. ومشكلة فلسطين مشكلة آثارها اغتصاب الارض العربية، والارض هي مصدر الامكانيات المادية للتقدم الاجتماعي، فاغتصابها من الشعب العربي معوق لتقدمه فهو عدوان رجعي بصرف النظر عما يفعله بها وفيها المغتصبون. واذا كان الصهاينة لا يكفون عن عقد المقارنات بين اسلوب الانتاج الجماعي في الارض المغتصبة وبين اسلوب الانتاج الفردي في الوطن العربي فهم يحاولون اخفاء المشكلة الاصلية تحت ستار الادعاءات التقدمية ليبرروا بقاءهم في الارض المغتصبة. وهو

تضليل لم يضلل مثله احد من قبل يوم أن نشب الصراع المسلح بين الصين والاتحاد السوفييتي حول بضعة أميال مربعة من الارض على الحدود بين البلدين. لم يكن هناك شك في أن الاشتراكية هي نظام الحياة الذي ينتظر تلك الارض سواء آلت الى الصين او الى الاتحاد السوفييتي. لم يكن أحد من الطرفين يشك في هذا ولم يثره أحد من الطرفين. إنما كان الصراع المسلح الذي وصل الى حد القتال الفعلي بين الاشتراكيين من الجانبين دائراً حول لمن تكون الارض. ان كان هذا واضحاً يتضح لنا غباء الاخطاء المضللة التي تطرح مشكلة فلسطين كما لو كانت صراعاً حول ملكية أدوات الانتاج في الارض العربية. وهي أخطاء غبية ومضللة حتى لو كانت تستهدف - غروراً - اضعاف الجبهة الداخلية في اسرائيل او حتى شقها. لأننا إنما نضعف القوى المعادية لنمزقها انتصاراً لحقنا ولكن لا ندفع من حقنا ثمن اضعافها وتمزيقها. ولا يجدينا شيئاً أن يتمزق المجتمع الصهيوني في اسرائيل الا من حيث انه قد يسهل حل مشكلة الارض المغتصبة منا. ولكن عندما يصبح هذا التمزيق غاية في ذاته بديلة عن الغاية الاصيلة فلن يزيد عن ان يكون انتقالا لأرض فلسطين من فريق صهيوني نقول انه رجعي الى فريق صهيوني نقول انه تقدمي. وتكون المسألة كلها عبثاً. وعندما ينسى بعض المتشدقين بالتقدمية والاشتراكية والكادحين والبروليتاريا... الى آخر هذه الكلمات الكبيرة ان كل فلاح في اسرائيل يزرع ارض فلاح عربي، وأن كل عامل في اسرائيل يحتل مكان عامل عربي، وأن كل اسرة في اسرائيل تعيش في منزل اسرة عربية، عندما ينسون ان كل خطوة الى الامام في اسرائيل قد انتزعت الاقدام العربية من فوق طريق التقدم الاجتماعي، ثم يفتشون عن حلفاء من التقدميين

الاشتراكيين الكادحين من بين الغاصبين بدعوى أن المشكلة مشكلة صراع حول ملكية ادوات الانتاج يدور بين «الطبقات» وليس صراعاً حول ملكية مصادر الانتاج يدور بين المجتمعات، فانهم لا يفعلون شيئاً سوى دخول معركة الصراع الاجتماعي بين الغاصبين لينتصر فريق على فريق. يدخلونها، ويا للسخرية، من مواقع التشرد التي طردهم إليها الغاصبون. عندئذ يكون بعدهم عن فهم مشكلة فلسطين مساوياً لبعدهم عن الارض المغتصبة. وقد يقع الخطأ حتى بعيداً عن صفوف المطرودين أو التصدي المباشر لمشكلة فلسطين. فعندما ينسى بعض «اكلة» الكلمات الكبيرة الامة العربية التي ينتمون إليها والواقع القومي الذي تثور فيه المشكلة، ويقدمون «الاممية» بديلا عن القومية إنما يخذلون امتهم المعتدى عليها وينتصرون للصهيونية المعتدية. اذ عندما تصبح الاممية بديلا عن القومية ثم تطرح مشكلة فلسطين ينتهي الامر بهم الى قبول الاحتكام الى وحدة الموقف من علاقات الانتاج «بصرف النظر عن الانتماء القومي». فيكون عليهم أن يقبلوا أن يزرع الفلاحون في اسرائيل ارض الفلاحين العرب، وأن يحل العمال في اسرائيل محل العمال العرب، وأن يكون الفلاحون والعمال في الارض المحتلة هم الحلفاء الطبيعيين للذين سلبت منهم الارض وفرص العمل فاصبحوا مشردين. ولما كان سكان المخيمات عاطلين فانهم، اذن، الاحتياطي البشري تحت قيادة «البروليتاريا» الاسرائيلية في نضالها «الثوري» من أجل الاشتراكية. فهل يقبلون ما تنتهي اليه منطلقاتهم ام هي أخطاء غبية؟

النتيجة الثالثة هي أن مشكلة فلسطين ليست مشكلة دولية، بمعنى أنها ليست مشكلة ثائرة فيما بين الدول وليست مشكلة ثائرة ما بين الامة العربية من ناحية والمجتمع الدولي من ناحية اخرى. واذا

كانت الدول تتدخل في مشكلة فلسطين انتصاراً للحق العربي أو دعماً للعدوان الصهيوني فان الذي يحركها هي مصالحها الخاصة ولو كان السلام العالمي هو مصلحتها الخاصة. واذا كنا نحن نقيم وزناً للدول ومجتمعها ومصالحها التي تحركها كما نقيم وزناً للسلام العالمي فلأن لنا في هذا مصالح تحركنا. ذلك لأننا لسنا منعزلين عن الدول ومجتمعها ولا نستطيع حتى لو أردنا أن نعزل أنفسنا عن الدول ومجتمعها. ففي نطاق المجتمع الدولي نواجه حتمية القانون الذي عرفناه «كل شيء مؤثر في غيره متأثر به». ولا شك في أن مواقف الدول من مشكلة فلسطين تؤثر وتتأثر، ايجابياً وسلبياً، باسلوب حلها. وهو ما يعني أن نأخذ من كل دولة، ومن المجتمع الدولي كله، الموقف الصحيح ونحن نحاول أن نحل مشكلة فلسطين. ولكن ما هو مقياس صحة الموقف؟... مقياسه أن يكون مساعداً في حل المشكلة أو أن يكون حلها لها. وهو ما يعني أن لمشكلة فلسطين حقيقة نعرفها هي التي تحكم مواقفنا من الدول ومن المجتمع الدولي، وأن تدخل تلك الدول ومجتمعها الدولي في الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين لا يغير من حقيقتها التي نعرفها ونلتزمها: ان أرضنا العربية في فلسطين مغتصبة.

فليكن السلام العالمي هو المثل الذي نضربه، لأن السلام العالمي غاية مشتركة بين البشر جميعاً. إن الحفاظ على السلام العالمي - طبقاً لنظريتنا القومية - يتحقق باحترام الوجود الخاص لكل مجتمع كما هو محدد تاريخياً بصرف النظر عن الاسلوب الذي يقتضيه الحفاظ على السلام العالمي. نريد أن نقول ان استعمال العنف لا يعني - دائماً - أن ثمة خطراً يهدد السلام العالمي. وقد يكون العنف رداً للعدوان هو الاسلوب الوحيد لحماية السلام العالمي. فنحن من موقفنا القومي لا نصدق ولا نفهم ادعاءات السلام التي تتستر على الانتقاص من وجودنا القومي. ونرفض تماماً أن ندفع أرض فلسطين أو أية ذرة من الأرض العربية ثمناً لتلك الادعاءات الكاذبة، لا لأننا

لا نريد السلام العالمي ولكن لأننا لا نفهم السلام العالمي إلا أنه الكف عن الاعتداء واحترام الوجود الخاص لكل المجتمعات البشرية.

ان الدول لن تكف عن محاولات طرح مشكلة فلسطين كما تفهمها على ضوء مصالحها الخاصة، ولن تكف عن طرحها كمشكلة سلام عالمي صادقة أو مخاتلة، ولن تكف عن التدخل، علناً أو خفية، من موقع التحالف معنا أو التحالف مع الصهيونية أو استغلال الطرفين معاً لتحقق ما تريد. وليس لنا أن نتوقع غير هذا، وعلينا أن نجد لحل مشكلتنا الاسلوب الملائم لتحقيق غايتنا وسط كل هذه المؤثرات. لا شك في هذا ولا انكار له. ولكن عندما ننزلق الى طرح مشكلتنا أو قبول طرحها على أنها مشكلة فيما بين الدول الاخرى أو مشكلة السلام العالمي انما ندفن مشكلة فلسطين تحت ركام الصراعات الدولية. وعندما ندفنها تغيب عنا حقيقتها فلا نعرف كيف نحلها، ثم يكون علينا أن نقبل الاحتكام إلى الدول لتحكم كل منها على ضوء مصالحها الخاصة، أو نحتكم الى مقتضيات السلام العالمي كما يقدرها القادرون على تدميره أو الخائفون من القادرين. وينتهي الأمر بنا الى دفع أرض فلسطين ثمناً من دمنا، لا للسلام العالمي، ولكن لتسوية جزء من حسابات المصالح القائمة بين الدول.

وعندما نعرف أن مشكلة فلسطين ليست مشكلة دولية بالمفهوم الذي ذكرناه، ولا ننسى انها مشكلة أرض عربية مغتصبة نفلت من شباك التضليل الذي يثيره أدعياء العلم بالقانون الدولي عندما يزعمون أن مشكلة اغتصاب الأرض العربية في فلسطين قد حلت منذ أن اعترف المجتمع الدولي بدولة اسرائيل وقبلها عضواً في هيئة الامم المتحدة. وانها منذ ذلك الحين قد أصبحت مشكلة سلام بين الدول المتجاورة. ان فقه القانون الدولي مليء بالنظريات عن الاعتراف بالدول وطبيعته المنشئة أو المقررة أو المختلطة، وبآثاره الملزمة فيما بين الدول المعترف بها والدولة أو الدول المعترفة. ولكن ليس في فقه القانون الدولي ولا في قواعده ولا في تطبيقاته ما يجعل

لاعتراف دولة بدولة ثانية أثراً ملزماً لدولة ثالثة لم تعترف بها . إذ أن القاعدة الأساسية التي يقوم عليها كل بناء القانون الدولي هي أن الدولة لا تلتزم إلا بارادتها الخاصة . فما الذي يعنيه اعتراف كثير من الدول باسرائيل؟... يعني أن تلك الدول قد أصبحت ملتزمة بارادتها بأن تعامل إسرائيل كدولة ما دامت قائمة . ولا يعني شرعية قيام إسرائيل على الأرض العربية المغتصبة لأن القرارات التي تأخذها الدول، كما يعرف كل الذين يعلمون المبادىء الأولية في القانون الدولي، غير قابلة لاحداث أثر مشروع خارج نطاق الاقليم الذي تنصب عليه سيادتها . وما دامت الدول التي اعترفت باسرائيل ليست ذات سيادة على اقليم فلسطين فان اعترافها يضفي الشرعية على تعاملها مع اسرائيل ولكنه لا يضفي الشرعية على دولة إسرائيل ذاتها . لا يحول الاغتصاب الى عمل مشروع . إن هذا يقع خارج نطاق مقدرة الدول وهي تمارس سيادتها، لا لأننا نريد ذلك، ولكن لأن تلك هي أحكام القانون الدولي الذي يحتجون به كثيراً . أكثر من هذا ان الاعتراف بدولة اسرائيل لا يتضمن الالتزام بالمحافظة على وجودها . وإلا لكان الاعتراف المشروع دولياً حماية غير مشروعة . ومن هنا ندرك كم هي زائفة المقولة التي يهمس بها البعض ويهددنا بها الآخرون: ما دامت الدول قد اعترفت بوجود اسرائيل فإنها لن تسمح بزوالها . أبداً . فيوم أن تزول دولة اسرائيل يصبح الاعتراف السابق بوجودها غير ذي مضمون ويسقط . قد تدافع دولة أو أخرى عن وجود اسرائيل ولكن هذا لن يكون أثراً ملزماً من آثار الاعتراف بها . سيكون حماية لمصالحها أياً كان مضمون تلك المصالح .

ان اعتراف كثير من الدول، اذن، باسرائيل لم يحل مشكلة فلسطين ولكنه كان حلاً لمشكلات التعامل بين تلك الدول وبين اسرائيل . وبالتالي فان المشكلة، كما هي على حقيقتها، ما تزال قائمة بالرغم من الاعتراف بدولة إسرائيل .

أما عن هيئة الأمم المتحدة فان مبادئها الأساسية الواردة في

المواد الأولى من ميثاقها تنكر شرعية الاستيلاء على الأرض بالقوة. وعندما قبلت هيئة الأمم المتحدة إسرائيل عضواً فيها، قبل أن تجف دماء المذابح في الأرض المغتصبة، لم يكن الأعضاء الذين قبلوا يفعلون شيئاً أقل من خيانة ميثاقها. وخيانة الميثاق ليست ملزمة لمن قبلوا الميثاق. نريد أن نقول انه بحكم ميثاق هيئة الأمم ذاتها ليس لأعضائها ولو مجتمعين أن يخالفوا ميثاقها. وعندما يخالفونه تكون قراراتهم غير مشروعة طبقاً للميثاق ذاته فهي ليست حجة على الدول التي قبلت أن تكون أعضاء في هيئة الامم المتحدة على اساس الالتزام المتبادل بالميثاق. هذا كله بدون حاجة الى اثارة ما لا بد أن يعرفه العالمون بميثاق هيئة الامم المتحدة، من الذي وضعه، وكيف وضع، وفي أية ظروف دولية وضع، وما هي المصالح «الحقيقية» التي وضع لحمايتها. وبدون اثارة ما يعرفه حتى الذين لا يقرأون ولا يكتبون من أن هيئة الامم المتحدة التي قبلت اسرائيل وما تزال ترفض الصين ليست إلا أداة في يد من يملك القوة فيفرض بها القرارات الدولية.

والغريب انه بينما يتردد الزعم في أطراف الأرض جميعاً بأن إسرائيل وجدت لتبقى، وبأن مشكلة اغتصاب الأرض العربية قد حلت منذ اعتراف المجتمع الدولي بوجود اسرائيل، يعرف الصهاينة قبل غيرهم انها ما تزال قائمة لم تحلها اعترافات الدول فيقاتلون منذ سنة ١٩٤٨ حتى سنة ١٩٦٧. ويتشبثون بالأرض التي احتلوها أخيراً في مواجهة كل الضغوط الدولية من أجل الاعتراف بوجودهم على الأرض التي اغتصبت أولاً، من أجل فرض هذا الاعتراف بالقوة على الامة العربية.

هل تتغير حقيقة مشكلة فلسطين فيما لو اعترفت باسرائيل إحدى الدول العربية، أو الدول العربية مجتمعة، أو شعب فلسطين نفسه ممثلاً بدولة مصنوعة أو بدون دولة؟

أبداً.

وهذا ينقلنا الى الجانب « الداخلي » من المشكلة كما نفهمها على ضوء نظريتنا القومية.

فقد عرفنا من وحدة الوجود القومي (فقرة ٣٢) أن « المميز الأساسي للأمة عن الجماعات الانسانية السابقة عليها هو عنصر الارض الخاصة المشتركة. الخاصة بالجماعة البشرية المعينة دون غيرها من الجماعات الانسانية الاخرى المشتركة بما بين الناس فيها. » وحذرنا هناك من « التساهل » في هذا العنصر المميز للتكوين القومي. وقد عرفنا فيما سبق الموقف القومي من مشكلة فلسطين كما يحدده كون الأرض العربية خاصة بالشعب العربي. بقي أن نعرف الموقف القومي من مشكلة فلسطين كما يحدده كون الأرض العربية « مشتركة » فيما بين الشعب العربي. انه يحدده من ناحيتين:

الناحية الأولى: لما كانت الأمة العربية تكويناً تاريخياً فإن إشتراك الشعب العربي في الوطن العربي هو مشاركة تاريخية بين الأجيال المتعاقبة. وهذا يعني انه ليس من حق الشعب العربي كله، من الخليج الى المحيط، ولو كان ممثلاً في دولة الوحدة، أن يتنازل عن أرض فلسطين أو يقبل الوجود الصهيوني على الأرض المغتصبة. إنه بهذا يتصرف فيما لا يملكه وحده لانه ملك مشترك بينه وبين الأجيال العربية القادمة. ولو فعل لما كان ما يفعله حجة على الأجيال القادمة من الشعب العربي.

الناحية الثانية: إنه لما كانت الأرض العربية شركة بين الشعب العربي فليس من حق أي جزء من الشعب العربي ولو كان شعب فلسطين نفسه أن يتنازل عن أرض فلسطين أو يقبل الوجود الإسرائيلي على الأرض العربية المغتصبة. إنه بهذا يتصرف فيما لا يملكه وحده لانه ملك مشترك بينه وبين باقي شعب الأمة العربية. ولو فعل لما كان ما فعله حجة على الشعب العربي.

إن هذه الناحية الثانية أكثر واقعية من الناحية الأولى. إذ أن دولة الوحدة لا تكتمل وجوداً ما دامت أرض فلسطين مغتصبة ولو شملت باقي الوطن العربي. وإنما أردنا أن ندفع بالفروض الى نهايتها لنؤكد بأوضح ما يمكن عدم شرعية التنازل عن أرض فلسطين أياً كان الجانب «العربي» المتنازل، ولو كان جيلاً كاملاً من الشعب العربي تمثله وتنوب عنه دولة واحدة تعترف بالوجود الاسرائيلي على أرض فلسطين. إن أي جزء من الشعب العربي ممثلاً في دولته أو الشعب العربي كله ممثلاً في دولة واحدة، أو شعب فلسطين ممثلاً في دولة أو بدون دولة، يعترف بدولة إسرائيل لن يفعل بهذا شيئاً أكثر من إلزام نفسه بالتعامل معها كدولة ولكن مشكلة الأرض المغتصبة ستبقى قائمة يحلها حلها الصحيح باقي الشعب العربي ولو اقتضى الأمر تصفية المعترفين، أو يحلها حلها الصحيح جيل قادم من الشعب العربي يصحح خيانة جيل سبقه. ولن يستطيع أحد أن يحتج على الذين يتصدون لاسترداد الأرض المغتصبة بالاعتراف الصادر من غيرهم أو بالاعتراف السابق على وجودهم، لانهم كشركاء في الارض العربية شركة تاريخية غير ملزمين بما فعله أو يفعله شركاؤهم الآخرون.

مشكلة فلسطين، إذن، لن تحل بالاعتراف بدولة إسرائيل يأتي من أي جانب عربي لانها مشكلة أرض مغتصبة، لا من أي جيل من الشعب العربي يملكها وحده فيملك التصرف فيها، ولا من أي جزء من الشعب العربي يملكها وحده فيملك أن يتنازل عنها، بل مغتصبة من الأمة العربية وأجيالها المتعاقبة. ومن هنا ندرك جسامة خطأين متداولين في طرح مشكلة فلسطين:

الخطأ الأول هو الزعم بأن العدوان الصهيوني موجه ضد دولة عربية أو بضع دول عربية، وبالتالي تكون المشكلة قائمة بين إسرائيل وبين تلك الدولة أو الدول. صحيح أن الصهيونية المعتدية عندما استولت على الأرض العربية كانت الأرض التي اغتصبتها جزءاً من

اقليم « شبه » الدولة التي كانت قائمة في فلسطين تحت الانتداب البريطاني. وعندما اعتدت إسرائيل مرتين سنة ١٩٥٦، وسنة ١٩٦٧، ومرات عدة فيما بينهما، اصطدمت بالدول العربية القائمة على الأرض المعتدى عليها. وانها ان تتوسع أكثر تصطدم بدول عربية أخرى لم يدركها العدوان بعد. هذا صحيح لأن الأرض التي اغتصبتها الصهيونية أو احتلتها إسرائيل لم تكن خالية من البشر ومن الدول. وان الأرض العربية التي حددتها لتكون وطناً لدولة إسرائيل ما بين الفرات والنيل ليست خالية من البشر ومن الدول. ويثير كل هذا مشكلات جديدة بين إسرائيل والدولة أو الدول العربية المعتدى عليها. مشكلات الاستقلال والأمن وضمان الحدود. وتضاف تلك المشكلات الى قائمة المشكلات القومية على أساس أن « كل مشكلة في الأمة العربية هي مشكلة قومية ». صحيح أيضاً انه كلما تحرر الشعب العربي في أية دولة عربية من قيود الاستعمار والاستبداد والاستغلال، وكلما نمت مقدرة الشعب العربي في أية دولة عربية على التقدم الاجتماعي، انتبهت الصهيونية الى المخاطر المقبلة التي تتعرض لها مخططاتها فيما لو سمحت لذلك النمو أن يبلغ غايته. أولاً لانه بقدر ما يتحرر الشعب العربي بقدر ما يستطيع أن يحل مشكلة فلسطين. وثانياً، لأن محاولات التقدم ولو في ظل الاقليمية لن تلبث أن تعلم الجادين فعلاً في ممارسة التنمية انهم يفتقدون الامكانيات المادية والبشرية الوفيرة المتاحة في الأمة العربية وإن « التقدم لا يقوم على أساس التجزئة » عندئذ يعرفون أن مشكلة فلسطين هي مشكلة تخلف وان الوجود الاسرائيلي قيد ثقيل على محاولات التقدم الاجتماعي فيواجهون دولة الصهيونية بالارادة التي لا تهزم: إرادة التقدم الاجتماعي. وثالثاً، لان التنمية في ظل التحرر توفر أفضل إمكانيات التحرير، ومن هنا لا يكون غريباً ما نلاحظه من أن مشكلة فلسطين تزداد حدة كلما تحققت في الوطن العربي خطوة تحررية. وإن الصراع ضد الصهيونية يصبح أكثر شراسة كلما

تحققت خطوة تقدمية. وأن قواها العربية تفرز وتتبلور، رويداً رويداً، في القوى القومية التقدمية. ألم نر كيف انها الآن سنة ١٩٧١ أكثر حدة من سنة ١٩٤٨ . وان اسرائيل قد أصبحت أكثر شراسة من ذي قبل. وانها تدخر قوتها الضاربة وتعدها وتستعملها لهدم كل تقدم بناء في الجمهورية العربية المتحدة، حيث يعيش ثلث الأمة العربية، وحيث تقوم أكثر الجهود جدية في البناء الاجتماعي. ويبدو الأمر من تتابع العدوان وتوقيته كما لو كان الاسرائيليون يضعون خطط الهدم على أساس خطط التنمية في الجمهورية العربية المتحدة. عدوان يهدم، ثم فترة ليتفرغ فيها الشعب العربي لاعادة البناء ويبذل في كل هذا ما يتجاوز طاقته من تضحيات بشرية ومادية ومالية، وعندما يقارب البناء مرحلة الاثمار، أي في تلك اللحظة المنتقاة حيث يكون الشعب العربي على وشك أن يذوق ثمار جهده، تختلق الذرائع ويأتي عدوان إسرائيلي جديد ليهدم... وهكذا. ألم نر كيف تحول الصراع منذ سنة ١٩٦٧ من معركة تهزم فيها القوات أو تنتصر ثم تنفض الى سباق حياة أو موت بيننا وبين إسرائيل. ولم تستطع إسرائيل - هذه المرة - أن تضرب ثم تعود فتسرح قواها وتعد نفسها لجولة قادمة. بل اضطرت للبقاء في ساحة المعركة والدفاع حتى الموت عن وجودها بأن تفرض حتى الموت ذلك الوجود والاعتراف به قبل أن تكمل القوى القومية في الوطن العربي مسيرتها التقدمية.

كل هذا صحيح وواقعي.

ولكنه يقوم على مستوى أسلوب الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين. إنها مشكلات ولدتها المشكلة الأصيلة، تنصب مضامينها على متطلبات الصراع وعدّة النصر فيه. فهو لا يطغي على مشكلة فلسطين ولا يغير من حقيقتها ولا يقوم بديلاً عنها. ولو كانت إسرائيل تعلم، أو حتى تتوهم، ان التقدم الاجتماعي في أية دولة عربية، لن يبني لها من بين ما يبني، القبر الذي تدفن فيه، لما همها في كثير أو قليل أن تقوم بجوارها دولة نامية تتبادل معها السلع

والخدمات والخبرات. أو لما بلغ إهتمامها حد القتال لهدم البناء التقدمي في الدول العربية. إنما هي تهدم لانها تعلم أن ذلك البناء أحد أساليب النصر في الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين. وهكذا تبقى مشكلة فلسطين، كما هي، مشكلة إغتصاب الأرض العربية بصرف النظر عن الدولة أو الدول التي كانت قائمة، والقائمة، والتي قد تقوم على تلك الأرض. ذلك لأن الأرض التي تقوم عليها الدول العربية ليست أرضاً خاصة بتلك الدول أو بشعوبها. إن للشعب العربي في كل دولة حقاً مشتركاً بينه وبين باقي الشعب العربي خارج حدودها السياسية. ومن هنا لا نستطيع أن نفهم، من الموقف القومي، كيف يمكن أن يكون إغتصاب أو إحتلال أية أرض عربية هو مشكلة « خاصة » بين المعتدين وبين الدولة أو الدول العربية التي تلقت ضربة العدوان. فلا نفهم أن يكون إغتصاب الأرض العربية سنة ١٩٤٨ واحتلال مزيد من الأرض والمياه الاقليمية في سنتي ١٩٥٦، ١٩٦٧ وما بينهما مشكلات اقليمية قائمة بين إسرائيل والدول العربية « المعنية » كما يقولون. وعندما لا نفهم المشكلات على هذا الوجه الزائف نرفض – من ناحية – أن تتنازل أية دولة عربية عن أرض فلسطين المغتصبة سنة ١٩٤٨ فتعترف باسرائيل ولو في مقابل إستردادها للأرض المحتلة في سنة ١٩٦٧. ونرفض – من ناحية ثانية – أن تتنازل أية دولة عربية عن ذرة من الأرض التي تقوم عليها لإسرائيل ولو في مقابل إستردادها ما يتبقى من أرض محتلة. ونرفض – من ناحية ثالثة – أن تكون مسئولية تحرير الأرض المحتلة المغتصبة واقعة على عاتق جزء من الشعب العربي كله من المحيط الى الخليج. فكما نرفض أن تساوم بعض الدول العربية على جزء من الوطن العربي لتسترد جزءاً منه، نرفض أن يهرب جزء من الشعب العربي من المعركة ليتحمل جزء منه مسئولية الأمة العربية كلها.

مشكلة فلسطين اذن مشكلة قومية وليست مشكلة اقليمية.

وإذا كان الصهاينة وحلفاؤهم يزعمون ولا يكفون عن ترديد مزاعمهم بأن مشكلة فلسطين هي مشكلة حدود آمنة واعتراف متبادل بين إسرائيل وجاراتها من الدول العربية فذلك ما يقوله المعتدون وحلفاؤهم ليكسبوا به جولة الصراع حول وجود إسرائيل ليبدأوا بعده مراحل بناء دولة الصهاينة، حرباً حرباً، ما بين الفرات والنيل. وعندما ننزلق نحن فننسى أن مشكلة فلسطين هي مشكلة اغتصاب أرض فلسطين (أليس هذا بدهياً؟...) ونطرحها كما لو كانت مشكلة توسع على حساب دولة أو أكثر من الدول العربية نكون قد سلمنا للصهيونية بما اغتصبت من الأرض العربية قبل سنة ١٩٦٧. وعندما ينسى الاقليميون الامة العربية التي ينتمون اليها والواقع القومي الذي تثور فيه المشكلة ويرددون كالببغاوات العجماء أن لكل دولة «عربية» شعبها الخاص وأرضها الخاصة وتاريخها الخاص ومصيرها الخاص... ويناقضون القومية بالاقليمية، يناقضون الكل بالجزء، يناقضون الشامل بالمحدود، يناقضون العام بالخاص، فيفتعلون بكل هذا تناقضات غير قائمة، إنما يخفون التناقض الحقيقي القائم بين الشعب العربي والوجود الاسرائيلي، وينتصرون فيه للصهيونية وحلفائها بترديد دعواهم الزائفة. إذ عندما ينحرفون الى المواقع الاقليمية ويزعمون أن لكل دولة عربية وجوداً ومصيراً خاصاً ومستقلاً يواجهون بأن الاستقلال علاقة ذات طرفين. استقلال بالنفس عن الغير. والغير هنا هو شعب فلسطين وأرضه المغتصبة. ويصبح تدخلهم في مشكلة فلسطين تجاوزاً لاستقلالهم واعتداء، أو تطفلاً، على استقلال الآخرين يستحق الردع أو يستحق السخرية ويسخر العالم كله فعلاً من الذين يدعون انهم مستقلون بوجودهم ومصيرهم ثم لا يتركون فلسطين لمصيرها. وعندما تطرح مشكلة فلسطين على الذين يرددون المنطلقات الاقليمية لا يكون امامهم إلا الاحتكام الى القواعد الدولية التي تنظم علاقة الجوار فيما بين الدول: الاعتراف المتبادل وتبادل التمثيل السياسي ودعم الصداقة... أو -

على الأقل - قبول حماية الدول لحدود دولهم لتضيع أرض فلسطين الواقعة خارج تلك الحدود. فهل يقبلون ما تنتهي اليه منطلقاتهم أم هي أخطاء غبية؟

الخطأ الثاني المتداول فيما يطرح عن مشكلة فلسطين ليس إلا «تطبيقاً خاصاً» للخطأ الاول. انه الزعم بأن مشكلة فلسطين هي مشكلة خاصة بشعب فلسطين. يقولون ان شعب فلسطين هو الذي كان يعيش على الأرض المغتصبة. وهو الذي طرد منها. وهو الذي ما يزال مشرداً «بدون أرض وبدون هوية». وهو الذي سيعود الى الأرض عندما تسترد. فهي مشكلته الخاصة. هل يستطيع أحد أن ينكر أن أغلب الذين كانوا يعيشون على الأرض المغتصبة هم الذين طردوا منها بالأمس، المشردون خارجها اليوم، العائدون اليها غداً؟... لا أحد. ان احتجوا بالواقع غير المنكور ترسي القومية له أسسه العقائدية: «إن وحدة الوجود القومي تعني اختصاص الشعب بالوطن. ولما كان الشعب امتداداً من البشر على الارض فان وحدة الوجود القومي لا تناقض ولا تلغى ولا تفنى ولا تحول دون اقامة جزء من الشعب على جزء من الوطن. فتلك هي الممارسة الفعلية التي تجسد وحدة الوجود القومي». (فقرة ٣٠). عودة المطرودين المشردين الى الارض المغتصبة ليست - اذن - مجرد استرداد للمزارع والمصانع والمتاجر والمنازل، ليست مجرد عملية انقاذ لساكني المخيمات، انها اكثر من هذا عمقاً وضرورة. انها الممارسة الفعلية التي تجسد وحدة الوجود القومي ومع هذا فليست مشكلة فلسطين مشكلة خاصة بشعب فلسطين إذ أن هذا هو الوجه الثاني من عملة الاقليمية الزائفة. فحيث لا تتوافر لهم شجاعة الكشف عن الوجه الخاص بهم ليقولوا أن مشكلة فلسطين ليست مشكلتنا الخاصة، يكشفون الوجه الآخر فنقرأ «مشكلة فلسطين خاصة بشعب فلسطين». ويسترون هذا الخداع بأكثر الصيغ عطفاً على شعب فلسطين: رفع الوصاية عن شعب فلسطين، عدم التدخل في شؤون شعب فلسطين، حق تقرير المصير

لشعب فلسطين، الحقوق «القومية» لشعب فلسطين، التحالف مع شعب فلسطين، بطولة شعب فلسطين... الى آخر تلك الصيغ الزائفة مهما تكن عاطفة. إذ أن حصيلتها النهائية أن إذهب أنت يا شعب فلسطين وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون.

عندما يصدر هذا كله أو بعضه من الاقليميين الذين لم يطردوا ولم يشردوا من أرض فلسطين ولن يعودوا اليها ولو كانت خالية من اسرائيل يكون مفهوماً تماماً انها الاقليمية الهاربة من الصراع من أجل استرداد أرض لا تعتبرها أرضها المتطلعة الى الافلات من مشكلة لا تعتبرها مشكلتها. والتي لا مانع لديها - في كل الحالات - أن يقبل المطرودون التعويض بدلاً من العودة. أن يبيعوا أرض الوطن لمن يستطيع أن يدفع الثمن، ثم تبقى اسرائيل. اما ان يصدر هذا كله أو بعضه من المطرودين المشردين أنفسهم فذلك أمر غريب مريب. أن يقبل المطرودون المشردون من الارض المغتصبة أن مشكلة فلسطين هي مشكلة خاصة بشعب فلسطين لا يفعلون شيئاً سوى ابتلاع الطعم المسموم الذي ألقته الاقليمية في أفواههم. ويكون عليهم أن يتمثلوا نتائجه القاتلة حتى النهاية: السماح للاقليميين بالهروب من المعركة: وصد القوميين عن الاسهام في المعركة، ومحاولة استرداد الارض الخاصة بهم من مواقعهم في الارض التي تخص غيرهم. وعندما يواجهون الاقليمية المخاتلة تقول لهم استردوا أرضكم كما تشاؤون ولكن لا تمسوا سيادتنا على أرضنا، وتدفعهم بالعطف المخادع أو بالقوة الغاشمة الى أن يقبلوا جزءاً من الارض المغتصبة ليقيموا عليها «دولة فلسطينية» يكون مجرد قيامها اعترافاً حياً بدولة اسرائيل... حينئذ سيشعرون ببرودة الموت الذي دفعتهم اليه الاقليمية. فهل يقبلون ما تنتهي اليه منطلقاتهم أم هي أخطاء غبية؟.

ليس ثمة أمة تخلو من الخونة. ولكنا لا نستطيع أن نسند الخيانة الى أي عربي لا نملك على خيانته دليلا غير قابل للشك. فقد علمتنا

القومية أن مصيرنا مرتبط بمصير أبناء أمتنا حتى الاغبياء منهم والمخطئين. فلنقل اذن أنهم لا يقبلون ما تنتهي اليه منطلقاتهم. كل هؤلاء الذين يشوهون مشكلة فلسطين، أو أغلبهم، فيطرحونها كما لو كانت مشكلة دينية، أو مشكلة نظم اجتماعية، أو مشكلة دولية، أو مشكلة اقليمية... لا يقبلون الوجود الاسرائيلي في فلسطين ويجتهدون - بحسن نية - لحل مشكلة لم يفهموها فهما قومياً فلم يفهموها فهما صحيحاً فتأتي الحلول خاطئة. انهم اذن يخذلون انفسهم وتلك قمة الغباء. ألا يقولون جميعاً ان مشكلة فلسطين مشكلة « عربية » ويستغيثون بالمائة مليون عربي بدون أن يقولوا انها مشكلة « قومية » ثم لا يفطنون الى أن العروبة التي لا تعني الانتماء الاجتماعي والمصيري الى الامة العربية هي كلمة « فارغة » من أي مضمون لا يقوم عليها التزام بغاية. ألا يقولون انه صراع ديني ولا يفطنون الى أن الوطن العربي هو مصدر الاديان وان حركة التقدم العربي في تاريخها الطويل قد جمعت الاديان جميعاً. ألا يتذكرون أن الصهيونية قد اعتدت أولاً والنظم العربية عميلة للاستعمار، واعتدت ثانياً والنظم العربية متحررة، واعتدت اخيراً والنظم العربية تقدمية وفي كل مرة كانت تستهدف الارض لتخليها من البشر ثم يقولون انه صراع بين النظم الاجتماعية؟... ألا يعرفون أن الدول الاستعمارية هي التي كانت وما تزال تصنع القرارات الدولية، بالقوة، ومع ذلك يحتجون بالقرارات الدولية؟.. ألا يعلمون أنه عندما وضعت الصهيونية مخططات اقامة دولتها على الارض العربية واختارت فلسطين بداية في مؤتمر بال سنة ١٨٩٧ لم تكن ثمة أية دولة عربية قائمة في الوطن العربي، لا في فلسطين ولا في غير فلسطين، بما تعنيه الدولة من سيادة على الارض، بل كان الوطن العربي اما جزءاً من الدولة العثمانية واما اجزاء يحتلها المستعمرون الاوروبيون، ثم يزعمون أن الصهيونية تقصد بالعدوان هذي أو تلك من الدول العربية؟... ألا يرون أن « الممارسة » الفعلية للصراع بين الشعب العربي والحركة

الصهيونية حول الارض المغتصبة في فلسطين يثبت أن مشكلة فلسطين مشكلة قومية، فتدخل حلبة الصراع الذي تثيره أجيال متعاقبة من الشعب العربي، من كل مكان في الوطن العربي، من كل دين، من كل طبقة، من كل دولة، بدون توقف على القرارات الدولية.. ولا يسمح الصراع ذاته لأي جيل عربي، أو أي جزء من الشعب العربي، أو أية « طبقة » أو أية دولة أن تهرب من حلبته فيقتحم العدوان الصهيوني وآثاره المخربة كل مكان في الوطن العربي لا يمنعه الهرب ولا تصده القرارات الدولية؟... فلماذا هذا الاصرار الغبي على انكار القومية وهي العلاقة الوحيدة التي تفسر الممارسة وتبررها وتمكننا من النصر فيها فلا تخذلهم ولا تهزم غايتهم ان كانوا - حقاً - لا يقبلون الوجود الاسرائيلي في فلسطين؟..

ان كان هذا غائباً عن « فطنة » الذين يشوهون مشكلة فلسطين، وعجز الموقف القومي عن أن ينبههم الى ما يخذلون به أنفسهم فلعلهم ينتبهون اليه عندما يعرفون الموقف الصهيوني من مشكلة فلسطين. لعلهم، ان كانوا عاجزين عن تحديد مواقفهم « عقائدياً » من مشكلة فلسطين أن يأخذوا الموقف المضاد لأعدائهم بعد أن يعرفوه، ولو عرفوه ثم اخذوا منه موقفاً-مضاداً لوجدوا انفسهم في الموقف القومي وان كانوا قد وصلوا اليه كرد فعل لا كفاعلين.

٤

٤٢ - الموقف الصهيوني:

نشأت الصهيونية في اوروبا نتيجة عدة عوامل متفاعلة.

أولها أن « التوراة » التي يتداولها اليهود، وهي كتاب ظهر لأول مرة في عهد الملك يوشا بعد وفاة موسى بن عمران بسبعة قرون كاملة (سفر الملوك الثاني، اصحاح ٢٢)، علمت وتعلم اليهود أنهم « شعب الله

المختار »، وتضعهم في موقع العزلة الممتازة من الشعوب الاخرى. وتسند التوراة هذا الاختيار الى اعجاب الله بقوة يعقوب وبذلك تحدد لليهود مضمون امتيازهم على الآخرين بانهم أقوى من غيرهم. ذلك لأن الله قد اختارهم وأسمى يعقوب، جدهم الاعلى، باسم « اسرائيل » على أثر مصارعة جسدية قامت بين يعقوب وهو في طريقه الى أرض كنعان وبين الله ذاته، لم يهزم فيها يعقوب فاعجب به الله وباركه واختاره (سفر التكوين ٣٢٢ اية ٢٥ - ٢٩) وهكذا استقر في أذهان أجيال متعاقبة من اليهود « ايمان » بانهم شعب قوي ممتاز اختاره الله فاختصه برعايته دون البشر أجمعين، وحذره من الاختلاط بالشعوب الاخرى حتى لا تلوث نقاءه. « إني أدفع الى أيديكم سكان الارض فتطردهم من أمامك. لا تقطع معهم ولا مع آلهتهم عهداً. لا يسكنوا في أرضك لئلا يجعلوك تخطىء » (سفر الخروج اصحاح ٢٣ أية ٢٢، ٢٣). قد أدت تلك الاساطير القبلية الى أن أصبحت اليهودية، بالنسبة الى المتدينين من اليهود، تتضمن « عنصرية » مقدسة تجمعهم على عداء « مقدس » للشعوب. ولم يكف كهنة اليهودية عن تغذيتها بحيث أصبحت القيم اليهودية ذات حدين، فبينما تفرض على اليهود التزامات وثيقة بالتضامن الاجتماعي فيما بينهم تبيح لهم أن يعاملوا الشعوب الاخرى بدون قيد أخلاقي أو اجتماعي. قال حكماء صهيون: « اضربوهم وهم يضحكون. اسرقوهم وهم لاهون. قيدوا أرجلهم وأنتم راكعون. ادخلوا بيوتهم واهدموها. تسللوا الى قلوبهم ومزقوها ». أما « يهو » الاله الخاص ببني اسرائيل فقد وعد شعبه المختار بأن يقوده « الى مدن عظيمة لم تبنها، وبيوت مملوءة كل خير لم تملأها، وآبار محفورة لم تحفرها، وكروم زيتون لم تغرسها » (سفر التثنية. اصحاح ٦ أية ١١)، وتكمل الاساطير البناء الاجتماعي القبلي فتقدم الى اليهود وحدة الاصل لتؤدي وظيفتها في التضامن الاجتماعي الداخلي فتقول ان كل اليهود، في كل مكان من الارض، ومن أي جنس، وأي لون، هم سلالة الاسباط الاثني عشر

أبناء يعقوب (اسرائيل) بن اسحق بن ابراهيم ووحدة الرمز (الطوطم) في جبل صهيون الذي دارت فوقه المصارعة التي أثبتت قوة اسرائيل (يعقوب) التي لا تقهر.

اننا نتعرف في كل هذا على خصائص الطور القبلي الذي مرت به كل المجتمعات: الاله الخاص، والاصل الواحد، والتضامن الداخلي، والعدوان الخارجي، وتمجيد القوة. وهو طور كان سائداً في جميع أنحاء العالم يوم أن ظهرت التوراة لأول مرة في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد. وعلى هذا فان اليهود لم يكونوا بدعة قبلية لا في تكوينهم ولا في أساطيرهم يوم أن كانوا طرفاً في الصراع القبلي الذي كان يدور في كل مكان من الارض والذي انتصروا فيه مرات وانهزموا فيه مرات ثم انتهى بهزيمتهم النهائية عسكرياً بالغزو الروماني وفكرياً بظهور المسيحية. ثم جاءت مرحلة الاستقرار على الارض بالفتح الاسلامي فدخلت بقايا القبائل اليهودية في شرق وجنوب البحر الابيض المتوسط مع غيرها من القبائل والشعوب الاخرى، مرحلة التكوين القومي وأصبحوا عرباً، ولعل مثل هذا التطور أن يكون قد حدث في كل مكان عاش فيه اليهود، إلا أوروبا.

ففي أوروبا عاش اليهود قروناً منعزلين في أحياء مقصورة عليهم عرفت باسم «الجيتو» حتى نهاية القرون الوسطى. ولم يكن أي «جيتو» إلا مجتمعاً قبلياً مغلقاً على أصحابه حبس تطور الجماعات اليهودية في أوروبا عند الطور القبلي لا يتجاوزونه. وكان مرجع ذلك الى أن اليهود في أوروبا كانوا محاصرين بتعصب كنسي يظن أن له عند اليهود تأثراً قديماً: صلب المسيح. من أجله طردهم فيليب أوجست من مملكته. ومن أجله أمر البابا انوسنت الثالث بأن يميز اليهود بعلامات توضع على ملابسهم. ومن أجله احرقت كتب اليهود في الميادين العامة. وقد يكون وراء كل هذه الاساطير ذلك السلاح الاستغلالي الفتاك الذي يجيده اليهود: الربا. فبينما كانت الكنيسة تحرم الربا، كانت اليهودية تأخذ منه موقفها القبلي، فهي تحرمه فيما

بين اليهود وتبيحه اذا كان ضحيته غير يهودي. وعن طريقه موَّل اليهود في أوروبا امراء الاقطاع في حروبهم التي لا تنتهي وفي ترفهم الذي لا يشبع فسيطروا عليهم وسيطروا على الشعوب من خلالهم وكان رد الفعل تحديد اقامتهم في أماكن خاصة وتحريم كثير من أنواع النشاط المنتج عليهم.

أياً ما كان الأمر فان اليهود في اوروبا ظلوا حتى نهاية القرون الوسطى في الطور القبلي بكل خصائصه التي عرفناها. ثم جاءت الثورة الليبرالية فاطاحت بالتعصب الكنسي، وأنهت قضية الثأر القديم، بل وأدت، على المستوى الديني ذاته، الى لقاء بين المسيحية واليهودية في المذهب البروتستنتي، وتجسد كل هذا في اعلان حقوق الانسان الذي أصدرته الثورة الفرنسية التي حرصت على الغاء كلمة الدين من أية وثيقة دستورية، وكانت في كل هذا نموذجاً للثورات التحررية التي عمت اوروبا وأنهت عهد الاقطاع. وهكذا، بعد تخلف حضاري طويل، فتح باب التطور واسعاً أمام اليهود ليغادروا الطور القبلي ويندمجوا في المجتمعات الاوروبية التي يعيشون فيها. وقد غادرته الكثرة الغالبة منهم خاصة في اوروبا الغربية حيث أصبحوا أفراداً عادين في مجتمعاتهم، وتخلفت عن الركب الحضاري قلة قبلية متناثرة في أوروبا الشرقية المتخلفة بدورها. وقد كان من الممكن أن ينتهي الامر بتلك القلة الى أن تتطور وينتهي عهد العصبية اليهودية لولا أن الليبرالية التي جاءت بالتسامح الديني في ظل «الاخاء والحرية والمساواة» قد جاءت ابضاً بالنظام الرأسمالي. بقانون المنافسة الحرة واطلاق الأفرادمن أى التزام من قبل المجتمع الذي ينتمون اليه. ثم بعدم تدخل الدولة في النشاط الفردي على أساس أن «مصلحة المجتمع ستحقق حتماً وتلقائياً من خلال تحقيق كل فرد مصلحته» بحكم القانون الطبيعي (فقرة ٥). وأخيراً باباحة الكذب والغش والخديعة والتعسف والربا والغبن والاكراه الاقتصادي والادبي طبقاً للقاعدة القانونية الليبرالية الشهيرة: «القانون لا يحمي المغفلين». فأتاحت

الرأسمالية للعنصرية اليهودية المتخلفة أوسع الفرص لتجسد - ايجابياً - عداءها القبلي « المقدس » للشعوب بوسائل أصبحت مشروعة في ظل الليبرالية. وتحول كل « جيتو » الى وكر تآمر وتخطيط وتعبئة نشيط ومعاد لكل ما ومن ليس يهودياً. وانطلقت العنصرية اليهودية بذهنية « المؤمنين » بامتيازهم في مجتمعات يرفضون الانتماء اليها، في ظل نظم تبيح لهم الاستغلال ليفرضوا سيطرتهم علي الشعوب بكل الوسائل. ولم يكن غريباً أن ينتهي كل هذا الى أن يصبح اليهود في المجتمعات الرأسمالية سادة « المال » المسيطرين على أرزاق الناس من خلال البنوك. ان هذا أمر جدير بالتأمل. لماذا يفضل اليهودي عنصر المال ليكون مجال نشاطه وأداة سيطرته كما لو كان مثله الأعلى هو « تاجر البندقية »؟.. ألأن تلك هي الصنعة التي احتكروها فاتقنوها في ظل الاقطاع؟ أم لأن عنصر المال هو، في التحليل الأخير، مناط السيطرة في الاقتصاد الرأسمالي؟... أم لأن « الفائدة » أكثر ضماناً من « الربح »؟.. قد يكون السبب واحداً أو أكثر من هذا كله، وقد يكون هذا كله مجتمعاً في تقاليد « حرفية » كما كان الامر بالنسبة الى الصناعات الاخرى في ظل الاقطاع حيث تتجمع كل طائفة من الناس حول « حرفة » واحدة يحتكرونها ويتوارثونها، ولكنه ما بقي بعد انقضاء عهد الحرفيين إلا لأنه يتفق مع العنصرية القبلية الموروثة. ذلك لأن النظام الرأسمالي في نشأته كان نظاماً تقدمياً بالنسبة الى النظام الاقطاعي الذي كان سائداً في أوروبا من قبله. وقد استطاعت الرأسمالية أن تحول المجتمعات الاوروبية الزراعية الى مجتمعات صناعية وأن ترسي أسس حضارة مادية وعملية معاً حققت قدراً من التقدم الاجتماعي يمثل الجانب الايجابي البناء من آثارها. ويبدو أن الخلفية المعادية للشعوب التي كانت ثمرة الجمود العنصري الذي تربت عليه اجيال متعاقبة من اليهود في اوروبا، حالت دون أن يجد اليهود في البناء الاقتصادي وما يصاحبه من تقدم اجتماعي ما « يغريهم »

فاختاروا البنوك كادوات للسيطرة على المجتمعات ولم يختاروا « المصانع » لانها أدوات البناء الاجتماعي. وسيختارون بعد ذلك الصحافة والاعلام عندما تصبح أدوات للسيطرة. وسيختارون الارهاب المسلح ويتقنون استعماله كما اتقنوا استعمال المال والصحافة والاعلام في المجتمعات التي عاشوا فيها. كل ذلك لسبب بسيط هو أنهم لا يعتبرون تلك مجتمعاتهم ليسهموا في بنائها بل يعتبرونها أعداءهم فعليهم بأمر « يهو » أن يسيطروا عليها أو يخربوها. إن هذا يفسر - فيما نعتقد - الصورة الاوروبية لليهودي الجبان الذليل الخائن.. وليس الجبن وقبول المذلة والخيانة لصيقة بأي دين وعلى وجه خاص ليست واجباً دينياً على اليهود الذين يعلمهم دينهم الشراسة ويمجد العدوان ويقيم امتيازهم على القوة الجسدية التي من اجلها اصطفاهم الله شعباً مختاراً. إنما كان الجبن والخيانة وقبول المذلة تعبيراً عن رفض اليهودي مخاطر المغامرة الايجابية وضريبة الوطنية من اجل المجتمع المرفوض أصلاً. وكان قبول المذلة تحايلاً على المجتمع الاقوى « قيدوا أرجلهم وأنتم راكعون ». باختصار يلتزم اليهودي قيمه القبلية الخاصة ويرفض الالتزام بقيم المجتمع الذي يعيش فيه فيبدو شاذاً في مجتمعه لانه يرفض الاندماج فيه، ولا يرى هو في موقفه شذوذاً لان الانعزال عن « الغرباء » والعداء لهم فضيلة قبلية.

على أي حال، عندما انتبهت الشعوب الأوروبية الى الاستغلال الرأسمالي الذي ابتلع أو كاد المكاسب التي كانت مأمولة من وراء ثورات التحرر من الاقطاع التفتت الى تلك « الطائفة » القبلية التي تقاوم التطور الحضاري وتجسّد الكراهية والاحتقار لكل من لا ينتمي إليها، وتتآمر خفية فتصطنع لها لغات خاصة لا يعرفها غيرها (الييدش في شرق أوروبا وهي مشتقة من الالمانية واللادنيو في غرب أوروبا وهي مشتقة من الاسبانية)، وقبل هذا وفوقه تمول النظام الرأسمالي وتدير حركته الاستغلالية من مقاعدها في البنوك. وكان للمستغلين الرأسماليين من غير اليهود مصلحة لا شك فيها في أن

يوجهوا غضب الجماهير المقهورة بعيداً عن النظام الرأسمالي الاستغلالي فاشتركوا بوسائل شتى في تركيز الانتباه على العنصرية اليهودية، وحملوها وحدها مسئولية الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي الذي تعانيه الشعوب، حتى تخرج الرأسمالية بريئة. وهكذا تعاظمت موجة كراهية اليهود واحتقارهم واضطهادهم التي عرفت باسم «معاداة السامية». أما لماذا السامية مع أن يهود أوروبا ليسوا ساميين، فلأنهم لو أسموها إسمها «معاداة اليهودية» لفضحت دعاوى التحررية والعلمية التي تروجها الرأسمالية المنافقة. وهكذا نمت مشكلة اليهود في أوروبا من بذور عنصرية طائفية متخلفة تغذت من عفن الرأسمالية المستغلة.

ولم يكن حل المشكلة خافياً حتى على الأغلبية الساحقة من اليهود الذين تحرروا من البداوة القبلية واندمجوا في مجتمعاتهم. فقد كان الحل يقتضي أن تتحرر الأقلية اليهودية من أساطيرها الخرافية وأن تتجاوز الطور القبلي لتندمج في المجتمعات التي تعيش فيها كما فعلت الأكثرية. وكانت الاشتراكية المطروحة أفكارها بقوة خلال القرن التاسع عشر تمثل الأمل الاجتماعي الذي تنتهي به، والى الأبد، كل أنواع القهر. كان ذلك هو الحل التقدمي لمشكلة اليهود في أوروبا ومشكلة المجتمعات الأوروبية بما فيها من يهود. وضد هذا الحل بالذات تحالفت أقلية يهودية متخلفة تقاوم حركة التطور وتتحالف مع الرأسمالية الاستعمارية التي تستغل البشر جميعاً بما فيهم الأقليات المتخلفة.

وشهد عام ١٨٩٧ مولد منظمتين من العنصريين اليهود. كل منهما منظمة «صهيونية». تحاول المنظمة الأولى إفساد حل المشكلة إشتراكياً فتفشل. ينجح الحل ويهرب العنصريون. وتقوم الثانية بالتحالف مع القوى الاستعمارية فتنجح الى حين فتقوم في الأرض العربية دولة عنصرية في سنة ١٩٤٨.

أما المنظمة الأولى فهي «الاتحاد العام للعمال اليهود في روسيا

وبولندة » (البوند). ويلاحظ منذ البداية انها منظمة لليهود دون غيرهم في كل من روسيا وبولندة أي بدون إعتداد بالانتماء القومي لأي من الأمتين الروسية والبولندية لانهما تعتبران « اليهودية » رابطة ثالثة وذلك هو مميزها العنصري. ومن ناحية ثانية إنها منظمة عمالية تستهدف الاشتراكية وقد أصبحت جزءاً من « حزب العمل الاشتراكي الديموقراطي الروسي » القائم على منطلقات فكرية ماركسية. فقد تشكل « البوند » سنة ١٨٩٧ كواحدة من المنظمات العديدة التي كانت تكوّن ما عرف باسم الحركة الاشتراكية الديموقراطية في شرق أوروبا. وقد اجتمعت تلك المنظمات في منسك سنة ١٨٩٨ واتفقت على أن تتوحّد في « حزب العمل الاشتراكي الديموقراطي الروسي » الذي تمَّ إنشاؤه فعلاً في المؤتمر الثاني (التأسيسي) الذي انعقد في بروكسل ثم في لندن سنة ١٩٠٣. وفي ذلك المؤتمر التأسيسي اقترح ممثلو « البوند » أن يكون هو الممثل « للبروليتاريا » اليهودية داخل إطار « حزب العمل الاشتراكي الديموقراطي الروسي » الذي يجب أن يقوم على أساس فيدرالي. ولم يقبل المؤتمر رأيهم إستناداً الى أن « الفيدرالية » تضعف قوة الحزب المركزية فانسحب ممثلو « البوند » من المؤتمر، وحدث الانشقاق بين البلشفيك، والمنشفيك، ولكنهم بقوا أعضاء في الحزب حتى المؤتمر الرابع (التوحيدي) الذي انعقد في ستوكهلم سنة ١٩٠٦ وفيه حصل « البوند » على اعتراف الحزب بوضعه الخاص كممثل للماركسيين اليهود. في ذلك الوقت كان الحزب يضم عديداً من المنظمات و « الشلل » التي تتنازع المعرفة بالماركسية وتمثيل الطبقة العاملة، وكان « البوند » واحداً منهم، ولم يكن البلاشفة بزعامة لينين إلا شلة أخرى لم تنتصر بعد في الصراع الايديولوجي الذي كان ثائراً فيما بينهم ودار أغلبه حول ما عرف باسم « المسألة القومية ». ولما لم تكن ثمة « نظرية ماركسية في القومية » (فقرة ١١)، وكان الأمر متروكاً للاجتهاد من خلال الممارسة لم يجد الماركسيون تناقضاً بين أن يكون

اليهود عنصريين وماركسيين معاً. ولقد كانت الممارسة سنة ١٩٠٦ تقتضي وحدة كل الماركسيين والاشتراكيين لأن الثورة ضد القيصرية كانت قد بدأت سنة ١٩٠٥ لتنتهي بالفشل سنة ١٩٠٧. ولقد شن النظام القيصري، بعد فشل الثورة، حرب إبادة وحشية ضد كل الذين حرضوا عليها أوقادوها أو أسهموا فيها أو رحبوا بها. وكانت مجزرة. هاجر على أثرها جانب كبير من اليهود كما هاجر لينين نفسه. ثم يعود لينين سنة ١٩١٧ ليقود الثورة مرة أخرى وينجح. ويخوض الماركسيون إبتداء من سنة ١٩١٧ حرباً أهلية شرسة ضد الثورة المضادة فتهاجر دفعة أخرى من اليهود « الاشتراكيين ». أولئك الذين قدموا لنا أمثال ويزمان وبن جوريون وشاريت. ولنا هنا ثلاث ملحوظات. الأولى ما قيل من أن حرب الابادة التي شنها القيصر بعد فشل ثورة ١٩٠٥ كانت موجهة ضد اليهود لأن القيصر كان من أعداء السامية، وهو غير صحيح. فقد كانت ثورة مضادة لتصفية قوى ثورة ١٩٠٥ ولم يكن اليهود ولا « البوند » نفسه هم القوى الأساسية أو الوحيدة في ثورة ١٩٠٥ الفاشلة. الملحوظة الثانية أن كل القوى الاشتراكية التي هاجرت بعد فشل الثورة أو نفيت الى مجاهل سيبيريا لم تتوقف عن الكفاح ولم تلبث أن اجتمعت في ساحة ثورة ١٩١٧ المنتصرة، إلا العنصريون اليهود من أعضاء البوند. فما أن غادروا أرض « الوطن » حتى نسوا الماركسية والاشتراكية والطبقة العاملة وتحالفوا مع القوى الاستعمارية. الملحوظة الثالثة أن الكثرة من اليهود المتحررين من العنصرية الذين بقوا في الاتحاد السوفييتي بعد نجاح الثورة وأسهموا في بناء الاشتراكية قد اندمجوا في مجتمعهم بيسر ذي دلالة قوية على أن مشكلة اليهود في أوروبا هي مشكلة العنصرية والاستغلال وليست مشكلة إفتقاد أرض يعيش عليها اليهود. فما أن يتحرر اليهود من التخلف القبلي ويتحرر المجتمع من الاستغلال الرأسمالي حتى تنتهي المشكلة. وليس أدل على هذا من أن الاتحاد السوفييتي يضم جمهورية خاصة باليهود (بيروبيجان) لم تعد عنصرية.

يقيم غير اليهود فيها كما يقيم اليهود في كل مكان من الاتحاد السوفييتي بدون أن توجد مشكلة. وهكذا أفسدت العنصرية اليهودية على أصحابها أفضل الحلول التي قدمتها أوروبا لمشكلة اليهود. كيف إذن كان العنصريون اليهود ماركسيين واشتراكيين، وكيف انهم في الأرض المغتصبة يقيمون المزارع الجماعية، ويعيشون في جماعات متماسكة، وينتهجون الأسلوب الجماعي في الانتاج؟... كيف يتفق أن يكونوا عنصريين ما يزالون في مرحلة الطور القبلي وهم - فيما يبدو - ماركسيون أو إشتراكيون؟...

هذه هي الخدعة التي لا يمكن اكتشافها من منطلق مادي على ضوء تطور أساليب الانتاج. ولكنها تصبح واضحة اذا نظرنا إليها من منطلق انساني قومي « ينظر الى المجتمعات خلال حركتها الجدلية التي لا تتوقف من الماضي الى المستقبل ». إن بين المجتمع القبلي العنصري اليهودي والمجتمع الاشتراكي تقارباً في اسلوب الانتاج الجماعي. ولكن علاقات الانتاج الجماعي مرتبطة بالطور الذي يمر به المجتمع ولا تكون تقدمية بذاتها. والماركسيون أول من يجب أن يعرف هذا فعندهم يبدأ التطور الاجتماعي بالشيوعية الاولى وهي أكثر مراحله انحطاطاً وينتهي بالشيوعية الاخيرة وهي أكثر مراحله تقدماً. وفي كليهما تتشابه علاقات الانتاج الخالية من الملكية الخاصة ومع ذلك لا ينخدع أحد في الفارق الحضاري بينهما. فاذا كان اليهود في الارض المغتصبة يقيمون المزارع الجماعية ويعيشون في جماعات متماسكة فلأن ذاك هو اسلوب الانتاج القبلي. ويمكن التمييز بين ما إذا كان اسلوباً قبلياً أو اسلوباً اشتراكياً من خلال موقف أصحابه من المجتمعات الاخرى. فعندما يكون مصحوباً بالانغلاق الداخلي والعداء للغير يكون اسلوباً قبلياً متخلفاً حتى عن اسلوب الانتاج الفردي، وعندما يكون انسانياً سلمياً فهو متجاوز اسلوب الانتاج الفردي الى الاسلوب الجماعي الاشتراكي. طبقاً لهذا المقياس لا نكون في شك من حقيقة العلاقات الجماعية السائدة في الارض المغتصبة، إنها

القبائل اليهودية قد انتقلت من « الجيتو » الى أرض فلسطين لتعيش ذات علاقاتها القبلية المتخلفة: التضامن بين أفراد القبيلة والعداء للآخرين. والكابوتز المسلح هو القبيلة التي ما تزال تعيش في القرن العشرين. وفي افريقيا آلاف من هذه المجتمعات القبلية تعيش معاً حياة أكثر جماعية من اليهود في فلسطين ولا يقول أحد بأنها مجتمعات اشتراكية ولا يغير من هذا ان المجتمع القبلي في اسرائيل يستعمل أرقى أدوات الانتاج تطوراً في هذا الزمان. فمن قبل تعلمت قبائل الهنود الحمر استعمال أرقى أدوات القتال في زمانها ومع ذلك ظلت في طورها القبلي. وتستعمل كل الشعوب - الآن - أدوات انتاج متشابهة في تقدمها الفني ومع ذلك تختلف حضارة وتطوراً. لأن « كما يكون الناس يكون تطورهم الاجتماعي » (فقرة ١٨). ثم ان « التفرقة العنصرية » المعترف بوجودها في مجتمعات تبلغ فيها أدوات الانتاج أرقى ما وصل إليه العلم ليست إلا المميز القبلي للمجتمعات التي تعيش في ذلك الطور المتخلف وتستعمل أدوات القرن العشرين. ثم ان لدينا في الوطن العربي دويلات من أسر قبلية تعيش على ما ينتجه الامريكيون. ان الجماعية - اذن - هي التي كانت تغري كثيراً من العنصريين اليهود اعتناق الماركسية، ولكن الماركسية ليست عنصرية.

وعندما تتستر العنصرية بالماركسية يكون على كل اشتراكي أن ينظر الى المجتمعات نظرة أشمل من أدوات الانتاج وعلاقاته، عندئذ سيتبين بوضوح ان العنصريين في الارض العربية المغتصبة يعيشون في الطور الاجتماعي اللاحق للشيوعية البدائية وليس الطور الاجتماعي السابق على الشيوعية الاخيرة، وانهم - بالتالي - عندما يتطورون سيدخلون الطور الرأسمالي. ويقدم تطورهم منذ سنة ١٩٤٨ حتى الآن دليلا واضحاً على أنهم يدخلون مرحلة الفردية. وآيتها الكثرة غير المتناسبة مع عددهم من الاحزاب وهو ما نلاحظه في مراحل الليبرالية الاولى - ويدخلون مرحلة الرأسمالية وآيتها التحالف الذي يزداد يوماً بعد يوم مع الرأسمالية الغربية وهذا لا ينفي أن جماعات

من الرأسماليين المتحررين من القبلية اليهودية تعيش في اسرائيل أو تحالف الصهاينة خاصة منذ أن أصبحت لهم دولة لتستغل العنصرية الصهيونية ودولتها معا. ولكن أن يكون في الارض المغتصبة عنصري واشتراكي معاً، أو أن يعيش الاشتراكيون في ظل الروابط القبلية التي نسجتها الاساطير والخرافات، فتلك مقولة لا تستحق إلا السخرية.

المهم أن الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي قدمت للعنصريين اليهود أفضل الحلول التقدمية ليغادروا الطور القبلي. قدمت لهم الأرض والأمن وفرص الانتاج وعدالة التوزيع فرفضوها. لماذا؟

هنا يأتي دور المنظمة الثانية التي ولدت عام ١٨٩٧ أيضاً وتحالفت مع القوى الاستعمارية. إنها المنظمة «الصهيونية» التي تأسست في مؤتمر بال وحددت هدفها بأنه إقامة دولة لليهود في فلسطين، وجمعت العنصريين اليهود في أوروبا الغربية. وهي المنظمة التي سينضم إليها أصحاب تجربة «البوند»، والتي ستحقق نجاحاً مطرداً في مخططاتها فتقيم دولة اسرائيل في سنة ١٩٤٨. إنها المنظمة التي جمعت شتات «القبائل» اليهودية لتقيم منهم دولة قبلية على أرض فلسطين. وأول سؤال تطرحه تلك المنظمة علينا هو لماذا نجحت؟.. وقبل أن نجيب ينبغي أن نذكر أن المجتمعات الاوروبية بالرغم من تقدمها ما تزال عامرة بالجماعات المتخلفة التي لم تتجاوز الطور القبلي. لا نضرب قبائل الغجر مثلاً، بل نضرب مثلاً قبائل اللابيين الذين يعيشون في السويد والنرويج وفنلدا وروسيا. إن هذه ظاهرة متكررة في كل الامم ولنا منها نصيب لا ينكر (فقرة ٣٢). ومصير كل هذه الجماعات المتخلفة أن تدرك تطور مجتمعاتها. إذن، فمهما تكن أساطير العنصرية اليهودية كان التطور الاجتماعي في أوروبا كفيلاً في النهاية بان ينتزعها من روابطها القبلية لتلحق بمجتمعاتها، لولا أن «قوى» أخرى كان لديها دور تبحث له عمن يؤديه. تلك هي القوى الاستعمارية.

ففي أواخر القرن التاسع عشر كان الاستعماريون قد استولوا على العالم كله وبدأت مهمة المحافظة على مواقعهم فيه وكان من أهم وسائل المحافظة على تلك المواقع في الهند وآسيا الاحتفاظ بقناة السويس تحت سيطرة الاستعماريين وفي خدمتهم على وجه مستقر ودائم. ولم يكن ذلك ممكناً إلا إذا حالوا دون أن تقوم في الوطن العربي دولة واحدة قادرة على أن تقطع الطريق الاستعماري الحيوي. وقد عرض الأمر على مؤتمر استعماري انعقد في لندن سنة ١٩٠٧ ليوصي بما يراه كفيلاً بالمحافظة على السيطرة الاستعمارية. وقد قدم عدة توصيات كان نصيب الوطن العربي منها ما يلي: «إن إقامة حاجز بشري وغريب على الجسر البري الذي يربط أوروبا بالعالم القديم ويربطهما معاً بالبحر الأبيض المتوسط بحيث يشكل في هذه المنطقة على مقربة من قناة السويس قوة معادية لشعب المنطقة، وصديقة للدول الاوروبية ومصالحها هو التنفيذ العملي للوسائل والسبل المقترحة».

وفي سنة ١٩٣٧ نشر في فرنسا كتاب تحت عنوان «الله اكبر» يتضمن تقريراً كان مقدماً إلى أحد قادة الحركة الصهيونية في النمسا هو الدكتور فولفجانج فايست يقول كاتبه «إن خلاصة الاسباب الجدية للكفاح من أجل الارض المقدسة هو موقعها الاستراتيجي وتأثيره في مستقبل المنطقة. فلو عادت فلسطين إلى دولة عربية موحدة تضم مصر لقامت هناك قوة عربية مسلحة تستطيع أن تتحكم في قناة السويس والطريق إلى الهند. أما إذا ظلت فلسطين مستقلة، أو أصبحت دولة يهودية، فإنها ستقوم عقبة في سبيل إنشاء هذه الدولة ألكبرى حتى لو تمت الوحدة بين دولة عربية وأخرى على جانبي فلسطين - إن دولة صغيرة «حاجزة» تقوم على ١٠٠،٠٠٠ كيلو متر مربع على ضفتي نهر الاردن ستحمي كل دولة عربية ضد تدخل أية دولة عربية أخرى... ان توازن القوى حول قناة السويس يتوقف اذن على إستقلال فلسطين عن العالم العربي. يتوقف على دولة في فلسطين تكون مثل سويسرا عند ملتقى القارات الثلاث. ان هذا الاستقلال

يتفق تماماً مع طموح الاستعمار اليهودي، ذلك لأن اليهود وحدهم هم الذين ستكون لهم مصلحة في هذا الاستقلال وليس العرب، إذ أن هؤلاء سيكونون من الدعاة المتحمسين للاندماج في دولة عربية كبرى». وهكذا حالت القوى الاستعمارية دون أن تذوب العنصرية اليهودية في حركة التطور الاجتماعي في أوروبا، وغذت تلك العنصرية بأدوات القوة وسهلت لها أن تغتصب أرض فلسطين لتكون هناك حارسة لقناة السويس وحائلة دون الوحدة العربية. وضمت صفحات التاريخ أكبر كذبة شهدها التاريخ. اليهود يغتصبون أرض فلسطين فراراً من اضطهاد الدول الاوروبية ولكن بمساعدة الدول الاوروبية وخدمة لمصالحها.. أبعد ما يكون عن الحقيقة إذن ما يقال من أن اليهود ما جاءوا إلى فلسطين إلا لأنهم يفتقدون وطناً يعيشون فيه. إنما جاءوا ليغتصبوا الأرض العربية ويقيموا دولة حارسة على المصالح الاستعمارية تحول دون أن تحقق الأمة العربية كل ما هي قادرة عليه من تطور اجتماعي في ظل دولة الوحدة. جاءوا بمساعدة القوى التي لا تريد لهذا الشعب العربي أن يعيش بما يملك. لم يجيئوا لأنهم يهود، ولا لأنهم اشتراكيون، ولا لأنهم يريدون الاعتداء على دولة عربية معينة، ولا لأن المجتمع الدولي كان في حاجة - حتى يسود قانونه - إلى وجودهم في فلسطين، بل ليقيموا على الأرض العربية مخفراً مسلحاً يحمي تخلفها ويمنع وحدتها. وهو تاريخ لم يعد في حاجة إلى وثائق بعد ان تطور التآمر مع المانيا القيصرية إلى تواطؤ مع الامبراطورية البريطانية إلى تحالف يفخر به أصحابه بين الصهيونية والامبريالية الامريكية.

هذي هي الصهيونية كما نراها من الموقف القومي وطبقاً لنظريتنا القومية. ولو كنا قد استوعبنا نظريتنا هذي لادركنا من أبعاد مشكلة فلسطين ومخاطرها المقبلة أكثر مما يدرك سوانا. إنها نذر على أكبر قدر من الجدية تنذرنا بها نظريتنا القومية التي علمتنا أن «الأمة تدخل مرحلة التكوين القومي باستقرار الجماعات القبلية

(تحمل كل منها لغتها وثقافتها وتقاليدها) على أرض معينة ومشتركة وبها تحل مشكلة الهجرة وتتميز بالاستقرار على الأرض عن الطور القبلي. ثم تبدأ في التكوين وتحدد خصائصها خلال مواجهة المشكلات المشتركة والمشاركة في حلها» (فقرة ٢٠). إذن، ولينتبه الشباب العربي، ان الصهيونية تحاول منذ ١٩٤٨ أن «تصنع أمة» من أشتاتها القبلية بأن تستحوذ على أرض تكون خاصة بها. ولا بد لكي تنجح من أن «تستقر» على الارض «وتختص» بها فترة زمانية كافية تبني فيها حضارتها الخاصة وتصبح بها أمة. وقد كان عام ١٩٤٨ هو البداية ولكن الزمان أمامهم ما يزال طويلاً، فإن الأمم لا تتكون في عشرات السنين فلا تجزع. إن الولايات المتحدة الامريكية ذاتها ما تزال، منذ الاستقلال، أمة في دور التكوين. ولكن الصهاينة دائبون على تنفيذ مخططاتهم، ولقد اغتصبوا الارض ولكن لم يستقروا عليها. وعلى أرضها يعيش ثلاثة أرباع مليون عربي وأكثر فهي ليست خاصة بهم داخلياً، وقد قطعت معركة ١٩٦٧ كل استقرار سابق. ولكنهم على أي حال استطاعوا أن يحيوا لغتهم الميتة فأصبحت لهم لغة مشتركة. ولو سمح الشعب العربي للصهاينة بالاستقرار على الارض حتى تكون خاصة بهم ويبنوا عليها حضارة خاصة، فإنهم سيصبحون أمة، شاء الشعب العربي أم لم يشأ، لأن فعالية قوانين التطور حتمية ولا تتوقف على رغبات أحد، والماضي يمتد تلقائياً في المستقبل إذا لم يتدخل الناس إيجابياً لتغييره، ويوم أن يصبح للصهاينة أمة في فلسطين لن يستطيع أحد أن ينتزعها منهم مرة أخرى. لعل هذا أن يكون واضحاً. فإنه يحدد لنا التزامات عينية داخل الأرض المغتصبة وخارجها حتى قبل أن تزول دولة اسرائيل.

هذا ما نقوله نحن.

فماذا تقول الصهيونية عن نفسها؟.

إذا كنا سنعود إلى الأساطير الخرافية مرة أخرى فلعل هذا لا يصدم المعجبين «بالتقدم الحضاري» لاسرائيل ذلك لأننا لا نسند

إلى الصهاينة غير ما يقولون. ولا نستند من بين من يقولون الا الى ما يقوله الصهاينة العلماء الماديون الذين لا نظن انهم يرعون شرائع الدين اليهودي. إنهم - كما لا بد نتوقع - لا يقولون ان الصهيونية حركة عنصرية قبلية متخلفة. بل يقولون إنها حركة قومية. والصهيونية هي ذاتها القومية. أما الأمة فهم اليهود في كل أنحاء الارض ومن جميع الأجناس والالوان. ثم انهم لا ينكرون أن ليس لليهود لغة واحدة وإنهم لم يعيشوا منذ عشرات القرون على أرض واحدة، ولم يشتركوا في بناء حضاري واحد. كل هذا لا ينكرونه. ولكنه عندهم غير لازم لتكون الأمة أمة. فالنظرية الصهيونية في الأمة والقومية تقوم على أساس أن وحدة الثقافة، والتاريخ الثقافي هما المميز الأساسي للأمة. فإذا قيل ان اليهود المثقفين قد شاركوا في كل ثقافات العالم، وكل منهم اسهم بقدر ما استطاع في ثقافة مجتمعه الذي يعيش فيه، قالوا إن العبرة بالاتصال التاريخي للثقافة وهذا متوافر في الثقافة الدينية لليهود منذ الشتات إلى الآن، فهم - إذن - أمة. هل هي أمة ممتازة؟.. لا. إن تعبير «شعب الله المختار» هو للتمييز وليس للامتياز. فليكن. فليس لكل هذا من آثار فيما يعنينا في هذا الحديث. إذ أن الذي يعنينا هو عنصر الارض. إن كنتم أمة الآن، وكنتم دائماً أمة، وأنتم تعيشون فعلاً على الارض وسط مجتمعاتكم فلماذا تتركون «أوطانكم»؟.. لأن تلك المجتمعات لم تقبلنا قط، إنها رفضت انتماءنا إليها وما تزال ترفض وقد تعرضنا في تاريخنا الطويل لكل أنواع الاضطهاد الظاهر وما يزال هذا الاضطهاد مستتراً. حتى الذين اندمجوا - كما يقال - في مجتمعاتهم يشعرون بالغربة وإذا كانوا يرفضون الانتماء علناً إلى الحركة القومية (الصهيونية) فلأنهم يخشون أن ينفجر العداء الكامن ضدهم فهم يساعدونها خفية أو علناً تبعاً للظروف. وإذا كانت الحركة الصهيونية لا تضم إلا القلة من اليهود فلأن تلك هي القلة الواعية انتماءها القومي فهي الطليعة المنظمة التي تقود الحركة القومية، وآجلاً أو عاجلاً، سينضم اليها كل اليهود.

إذا كان الأمر كذلك فلماذا لا تقاومون الاضطهاد في مجتمعاتكم ولو بالتحالف مع باقي المضطهدين هناك بدلاً من الفرار؟.. لا فائدة إن الحل الوحيد أن تكون لنا أرض خاصة نقيم عليها مجتمعنا ونعيش فيها حياتنا. لماذا إذن لم تقبلوا الإقامة في الارض الخالية التي عرضت عليكم في اوغندا؟... لأننا نريد أرض فلسطين؟

لماذا فلسطين بالذات؟...

هنا يعود المثقفون، العلماء، المتحضرون، الماديون، التقدميون إلى الاساطير. إننا نلخص ما قالته نخبة مختارة من هؤلاء جميعاً ونشره سارتر في عدد خاص (٩٩١ صفحة) من مجلة «الأزمنة الحديثة» في يونيو سنة ١٩٦٧. قالوا إن الثقافة اليهودية التي هي مناط التكوين القومي للأمة اليهودية قائمة على عدة أساطير دينية وميتافيزيقية. هذا صحيح. ولسنا نحتج بصحتها العلمية. وإنما نحتج بالآثار الاجتماعية التي أحدثتها تلك الاساطير في الجماهير اليهودية وصاغت بها تكوينها الاجتماعي. فمثلاً تلقى اليهود من الله وعداً بأن تكون لهم أرض فلسطين. هكذا جاء في التوراة «لنسلك اعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات» (سفر التكوين، اصحاح ١٥، آية ١٨). ومنذ ذلك الحين انقضت عشرات القرون. لا ننكر أننا خلالها لم نكن نعيش على أرض فلسطين، وإن شعباً عربياً هو الذي كان يعيش عليها، ولكن هذا لا يغير من الواقع شيئاً. والواقع انه طوال تلك القرون يعيش اليهود في الشتات على أمل العودة إلى أرض «الميعاد» كأثر من آثار إيمانهم الديني بأن تلك هي الارض التي وعدهم الله بها. وبصرف النظر عن الجانب اللاهوتي فإن الأثر الاجتماعي كان وما يزال قائماً يصوغ حياة اليهود نفسياً واجتماعياً ويرددونه في اجتماعاتهم وفي صلواتهم ويذكّرون به في كتبهم ويقوم محوراً في ثقافتهم القومية: إن أرضاً تمتد من الفرات إلى النيل هي أرضهم. هذا هو الذي أبقاهم أمة لم يذوبوا في الأمم الاخرى بالرغم من توالي الأجيال وهم في الشتات. وهذا هو الجانب المهم من

الاسطورة لأننا قد نكذب الاسطورة ولكنا لا نستطيع أن ننكر أو نتجاهل أثرها الاجتماعي. وقد أخذ علينا الناس ما قاله بعضنا من أن فلسطين أرض بلا شعب فلا بد من أن تعطى لشعب بلا أرض. ولو فهمونا لما أخذوا علينا ما نقول. فالعبرة عندنا ليست بالصلة المادية التي تتمثل في إقامة شعب« غريب » في أرضنا ولكن العبرة بالصلة الروحية بيننا وبين الأرض. ومهما تكن الأرض عامرة بمن يقيم فيها فإنها خالية بالنسبة إلينا الى أن نعود إليها نحن أصحابها. إن تلك الصلة لم تنقطع أبداً فلم ينس أي يهودي أرض فلسطين والعودة إليها. ولا يقال لنا أن ذلك إيجاباً ذاتياً من ناحيتنا فإن القبول الذي تم به الصلة قد جاء من الأرض ذاتها. فلو راجعنا التاريخ لتبين لنا على وجه لا يمكن إنكاره حتى لو لم يستطع العلم إثباته ان أرض فلسطين لم تمنح كل عطائها إلا لنا نحن اليهود الموعودين بها. وهكذا لن تستطيع الأمة اليهودية أن تسهم بكل ما هي قادرة عليه في التقدم الحضاري الاعلى أرض فلسطين، ولا تغني عنها أرض أخرى. كما ان أرض فلسطين لن تقدم كل ما تنطوي عليه من عطاء إلا للشعب اليهودي، ولا يغني عنه شعب آخر. إنما تثور المشكلة لأن الدول العربية لا تريد أن تقبل المهاجرين من أرضنا في أراضيها الواسعة التي هي في أشد حاجة الى مزيد من البشر. وبدلاً من هذا تبقي عليهم في المخيمات، وتستعملهم « كورقة سياسية » في مناوأة دولتنا لانها لا تريد أن تعترف بوجودنا في حدود آمنة وفي ظل علاقة جوار نتبادل خلالها الخبرات لنحقق التقدم الاجتماعي في « منطقتنا ». وما هي حدود دولتكم طبقاً لدستورها؟ صمت مطبق. لأن إسرائيل « الدولة المتحضرة ».. تستغني بالتوراة عن الدستور. وهي دولة مسالمة فلا تريد أن ترسم لذاتها حدود إكتفاء بما نقلته على جدار الكنيست من أساطير التوراة « من الفرات الى النيل ». اما عن تهمة خدمة المصالح الإستعمارية والتحالف مع الامبريالية، فإن الصهيونية تتحالف مع من يحالفها مرحلياً ولكنها لا تخدم إلا غاياتها ولولا عناد الدول العربية

ورفضها الاعتراف بإسرائيل وتهديدها بإلقاء اليهود في البحر لما استمر تحالف إسرائيل مع الامبريالية. فما على العرب إلا أن يعترفوا بإسرائيل ويقبلوا التعامل معها حتى تستطيع «القوى التقدمية» فيها أن تحرر إسرائيل من ذلك الحلف لتتحالف مع القوى التقدمية العربية في سبيل مستقبل أكثر تقدمية للجميع. هذه الخلاصة الأخيرة منقولة مما كتبه الذين يدّعون الإشتراكية هناك.

هذا ما يقوله الصهاينة «العلمانيون» بعد عشرين عاماً من قيام إسرائيل على الأرض العربية. اما ما يقوله الصهاينة المتدينون فهو أقل علماً بكثير ومع هذا فهم لا يختلفون جميعاً فيا يهمنا.. وما يهمنا هنا هو أن نعرف نوايا ومخططات الصهاينة بالنسبة الى أرضنا العربية. فكلاهما يرى:

أولاً: ان اليهود في جميع أنحاء العالم أمة، وان الصهيونية قومية، وان الحركة الصهيونية حركة قومية غايتها إسترداد أرضها الخاصة من الشعب العربي، ويكون علينا أن نستنتج انهم يريدون الأرض خالية من البشر لانها لازمة لاقامة الشعب اليهودي. وهذا مارسوه فيما اغتصبوه من أرض حتى الآن. وهم يريدونها لإستقبال اشعب اليهودي كله الذي يبلغ ١٢ مليوناً. وهذا ما أرسوا قاعدة ممارسته بقانون «العودة» الشهير الذي يمنح كل يهودي الجنسية الإسرائيلية بمجرد الإقامة في إسرائيل. وبالتالي فهم يريدون أرضاً خالية من البشر تتسع لسكنى الشعب اليهودي كله فهي لا بد أن تمتد الى أضعاف أضعاف أرض فلسطين. وهذا يمارسونه بقدر ما يستطيعون. ولما كانت الأرض التي يريدونها ليست محددة بقدرتها على إستيعاب الصهاينة الذين يهاجرون الى إسرائيل ولكن محددة على أساس انها «الوطن القومي» للأمة اليهودية فإن حدودها لا بد من أن تكون مطابقة «للحدود التاريخية» لأرض إسرائيل. وهذا ما سيمارسونه مرحلة مرحلة ولن يتوقفوا دونه قط طالما كانوا قادرين. نريد أن نقول انه طبقاً لذات «النظرية» الصهيونية التي يلتقي عليها

الصهاينة ويلتزمون بها في الممارسة ويحتكمون إليها عند الاختلاف ويثيرون تحت لوائها مشكلة فلسطين، فإن مشكلة فلسطين، كما ينبغي أن نفهمها حتى من نوايا أعدائنا، هي مشكلة أرض عربية يريدونها خالية من الفرات الى النيل.

ثانياً: ان الطرف الأصيل الذي تصارعه ليس هو إسرائيل الدولة، بل هو الصهيونية المنظمة. وليست إسرائيل إلا الأداة الرسمية المنفذة لإراذة المنظمة الصهيونية. وبالتالي لا ينبغي أن نعول كثيراً على القرارات والمواقف التي تأخذها إسرائيل والتي قد تضطر إليها تحت تأثير المجتمع الدولي. إن تلك القرارات قد تلزم دولة إسرائيل التي كانت قائمة يوم أن قررتها ولكنها لا تلزم المنظمة الصهيونية التي لن تكف عن محاولة إقامة إسرائيل أخرى، إسرائيل الكبرى.

ثالثاً: إن الحركة الصهيونية ذات منطلقات خاصة وغايات خاصة وأساليب خاصة. ولكنها بحكم تخلفها القبلي تفضل القوة وتمجد العنف فهي عدوانية من حيث هي عنصرية. ومع هذا فمما يدخل في نطاق أساليبها أن تتحالف مع القوى التي تتفق معها في الغايات ولو مرحلياً. وهي القوى العنصرية، أو الاقليمية، أو الإستعمارية طبقاً لما يخدم غايات الصهيونية. ولكنها تظل مستقلة بمنطلقاتها وغاياتها عن تلك القوى ومستعدة دائماً الى الاحتكام للسلاح. فإذا كانت قد تحالفت مع القوى الإستعمارية المتفوقة، مع المانيا أولاً ثم مع بريطانيا ثم مع الولايات المتحدة الأمريكية فلأن المانيا كانت ذات مطامع إستعمارية في الشرق العربي لم يمنعها منها إلا الإستعمار البريطاني الذي حلت محله - بالإتفاق - الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب الأوروبية الثانية. ان العداء للأمة العربية وتحررها ووحدتها وتقدمها هو الذي يجمع بين الصهيونية وحلفائها في حلف تلتقي فيه المصالح ويتم من خلاله تبادل الخدمات ولكن يبقى لكل حليف قدر من إستقلاله. فلا الصهيونية أداة للاستعمار الأمريكي ولا الاستعمار

الأمريكي أداة للصهيونية، إنهما عدوان متحالفان ضد عدوهما المشترك: الأمة العربية.وهذا الحلف يتسع لكل قوى أخرى بقدر ما تشترك معه في غاياته حتى لو كانت قوى عربية لها منطلقاتها الخاصة. ولها غاياتها الخاصة ولكن تلتقي مع الصهيونية - مرحلياً - في موقفها المعادي لحرية الأمة العربية ووحدتها القومية وتقدمها الاجتماعي.

فهل يرى الذين يشوهون مشكلة فلسطين الى أي منزلق ينزلقون؟

ما الحل؟

٥

٤٣ - الحل القومي:

استرداد الأرض العربية للشعب العربي. كل الأرض العربية لكل الشعب العربي. أما كيف فهذا سؤال يتصل بالاسلوب وسنعرف الاجابة عليه فيما بعد. المهم هنا أن ندرك بأكبر قدر من اليقين بأن حل مشكلة فلسطين هو استرداد الأرض المغتصبة من قبضة الصهيونية التي نسميها «اسرائيل» واعادتها الى الشعب العربي. لو بقيت للصهيونية دولة ولو في «تل أبيب» وحدها فإن المعركة لن تكون قد انتهت لأن منظمة القوى المعادية ما تزال هناك في أوروبا والولايات المتحدة وأطراف كثيرة من الارض. ومن تل أبيب ستعود فتنقض. هذا بالاضافة الى أن كل ذرة تراب من الأرض العربية هي ملك للشعب العربي لا بد من أن تسترد. وعندما تسترد الأرض، كل الأرض، ستحل مشكلتنا ومشكلة اليهود معاً. نسترد نحن أرضنا ونضعهم هم أمام الحل الصحيح لمشكلتهم. ولا شك أنهم عندما يثبت لهم بكل اسلوب مناسب أن الصهيونية حركة فاشلة سيعيشون في مجتمعاتهم ويندمجون فيها ويتطورون. وهكذا يكون استرداد الارض

العربية هو الحل التقدمي الصحيح لمشكلة فلسطين المغتصبة ومشكلة اليهود الهاربين من مجتمعاتهم.

اليس هذا تبسيطاً للامور؟

إن في اسرائيل جيلاً سابقاً على قيام الدولة لم يعرف له وطناً إلا فلسطين. وفي اسرائيل جيل ولد بعد قيام الدولة لا يعرف له مجتمعاً إلا اسرائيل. فما الذي سيكون من أمر هؤلاء فيما لو استردت الارض المغتصبة؟... كثيرون يشغلون أنفسهم بالاجابة على هذا السؤال كما لو كان سؤالا جادا. وينفعلون في الحديث ويسودون الكتب ويقترحون «فلسطين الديموقراطية» كما لو كانت الصهيونية قد انهزمت ودولتها قد زالت، وعاد الآباء الى أوطانهم وبقيت مشكلة الجيل الجديد من أبنائهم؟.. ومع ذلك فعلينا أن نجيب. فلعل للسؤال وجها جاداً نراه من الموقف القومي ولا يراه السائلون.

بمجرد أن نكون قوميين نتطهر تماماً، فكريا وحركياً، من خطيئة التمييز الديني أو العنصري ونسترد كامل انسانيتنا، ويعود الينا الوضوح في رؤية المشكلات، أية مشكلات، وحلولها الصحيحة. عندئذ سننسى «حتما» كلمة يهودي ونتحرر نحن أولاً من رد فعل عنصري تحاول أن توقعنا في شباكه المضللة الحركة الصهيونية فتجرنا من حيث لا ندري الى منطلقاتها ومواقفها. لو فعلنا لرأينا الحل القومي واضحاً صريحاً. فالقومية لا تقبل الاستقلال الاقليمي لفلسطين عن الامة العربية. وفلسطين الاقليمية فاشلة من الآن في حل مشكلة الاقامة فيها. فهي «دويلة» يواجه فيها مليونان من المجنى عليهم مليونين من الجناة حول جسم الجريمة: الدار المهجورة وقد سكنت والأرض المغتصبة وقد زرعت، والأموال المنهوبة وقد أصبحت أموال الآخرين. ثم يقال لهم لا تذكروا ما كان وعيشوا «ديموقراطيين» كأن الديموقراطية تعويذة سحرية تطهر النفوس بأمر من القائلين. القومية لا تقبل إلا دولة الوحدة ودولة الوحدة أكثر رحابة من فلسطين. وفي دولة الوحدة مكان لكل الذين يريدون ان يعيشوا امنين. وسيكون

من شأن دولة الوحدة ان تعترف بالمواطنة أو بالاقامة لمن يريد ان يقيم في رحابها فمن لا ينتمون اليها أصلا كما تفعل كل الدول بدون أن يكون في هذا مساس بسيادتها. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فان للامة العربية أبناء من اليهود في فلسطين وفي كثير من الأرض. أولئك العرب اليهود. انهم لسبب أو لآخر يحملون الهوية الاسرائيلية أو هويات أخرى أجنبية. وهم لسبب أو لآخر قد انتقلوا الى فلسطين أو غادروا الوطن العربي الى أماكن أخرى. وبعضهم مجندون في المنظمة الصهيونية أو في قوات اسرائيل المسلحة. كل هؤلاء عرب بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية. واسلاف كل هؤلاء عاشوا عربا واسهموا بما استطاعوا في تطوير امتهم العربية. ولكل هؤلاء حق قومي في أن يقيموا في رحاب امتهم وعلى أرض وطنهم العربي « المشترك » في فلسطين أو في غير فلسطين. ولكل هؤلاء حق في أن تكون دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية دولتهم القومية التي تحميهم ضد التعصب وتوفر لهم الأمن واسباب التقدم الاجتماعي. وكل هؤلاء مطالبون بأن يعبروا عن ولائهم لامتهم وان يرتفعوا بوعيهم الى مستوى المسؤولية القومية وان يعرفوا ان ارض فلسطين هي جزء من وطنهم العربي الكبير وان لهم حق الاقامة فيها سواء كانوا فيها من قبل أو كانوا وافدين اليها من أقطار عربية أخرى وأن من حقهم ان يعودوا اليها أو الى أي مكان في الوطن العربي ان كانوا قد غادروا ارضهم العربية. بل انهم في القومية سواء مع اخوتهم العرب الذين أكرهوا على مغادرة فلسطين لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بقدر ما يجسد فكرا ومسلكا ولاءه القومي لامته العربية. حتى الذين تورطوا منهم فوجدوا أنفسهم في مواقع الخيانة لامتهم، ويقتلون اخوتهم العرب طاعة لسادتهم الصهاينة، فإن جزاءهم سيكون معادلا لما كان لهم من حرية الاختيار وعلى ما يكون لهم من موقف يختارونه في الصراع العربي ضد الصهيونية المغتصبة. وقد تغفر لهم أمتهم كل ما تقدم لو حرروا أنفسهم من سيطرة الغاصبين الاجانب لجزء من

وطنهم العربي فأسهموا في استرداده وتحريره. ولكنهم في كل الاحوال لن يكرهوا على مغادرة الأرض العربية ولن يفتقدوا رعاية دولة الوحدة.

هكذا نرى الحل من الموقف القومي. من موقف تتسق صلابته وانسانيته مع انتمائنا الى أمة عريقة ذات قيم حضارية لا يمكن أن يتدنى ابناؤها الى القيم القبلية التي تجسدها الصهيونية. اننا أمة وهم مجتمع قبلي فلا ينبغي لنا أن نفهم المشكلات كما يفهمون أو أن نحلها كما يريدون أو أن تكون مواقفنا ردود أفعال لمواقفهم. اننا، باسم القومية العربية، نصر على معاملة اليهود العرب معاملة عادلة في وطنهم العربي وما على الامم الاخرى الا أن توفي بمسئولياتها فتحمي ابناءها اليهود من التعصب ضد السامية.

ان نظريتنا القومية، اذا، تحملنا مسئولية تحرير العرب اليهود من القهر العنصري المفروض عليهم في أرض فلسطين. ومسئولية عودة اليهود العرب الذين غادروا وطنهم العربي وتعويضهم عن أي عسف لم يحترم انتماءهم القومي للأمة العربية.

أما الذين خانوا أوطانهم فهجروها وجاءوا غزاة للوطن العربي فلا مكان لهم في الأرض العربية. وعليهم أن يلحقوا باممهم حيث كانوا. ولسنا مطالبين أن ندفع لهم ثمن الخيانة أو أن نقدم لهم مكافأة على العدوان. لسنا مسئولين على أي وجه عن ارضاء التعصب الأوروبي ضد اليهود أو التعصب الصهيوني ضد البشر جميعاً، بان نقيم للصهيونية دولة في أرضنا سواء في فلسطين أو حتى في الربع الخراب من الصحراء القاحلة. لا أحد يملك هذا ولا أحد يستطيعه.

ومشكلة فلسطين هي النموذج لكل مشكلة اغتصاب أرض عربية، أيا كان المغتصبون.

٦

٤٤ - مشكلة الاستعمار:

ويهمس الذين يطيب لهم أن يحولوا كل شيء ذي قيمة الى كلمات فارغة، ويفصلون بين التحرير والتقدم، بان على العرب ان يكونوا أذكياء واقعيين. ان فلسطين لن تسترد بالخطب الرنانة أو الانفعال العاطفي. أما أكثر وسائل استردادها فشلاً فهو التهديد بازالة اسرائيل. وانما تسترد فلسطين أو يعود العرب المطرودون الى فلسطين بالحركة الذكية في هذا العالم الذي تتناقض فيه المصالح فتتصارع أو تتفق فتتحالف. ولا ينتصر أحد لأحد وانما ينصر كل واحد مصلحته. فان كانت الصهيونية تتحالف مع القوى الرأسمالية وتستمد منها قوتها فلنكن نحن الحلفاء. ونحن أولى بان نكون. ان لتلك القوى في البلاد العربية مصالح هائلة الآن، وهي تتطلع الى تنمية مصالحها في المستقبل ويكاد العرب أن يملكوا شريان الحياة الصناعية هناك، اذ هنا يملك العرب « النفط » (البترول). ولو كان العرب أذكياء لاستطاعوا أن يضعوا تلك القوى في موقف الاختيار بين مصالحها في الدول العربية وانحيازها الى اسرائيل. ولا يكون ذلك بان نلغي او نخرب او نهدد مصالحها لأننا بذلك ندعم تحالفها مع اسرائيل التي زرعتها في أرضنا حارساً لتلك المصالح، فتبقى لها مصلحة في بقاء اسرائيل. ثم اننا - واقعياً - لا نستطيع ان نناطحها. وعندما لا نستطيع أن نناطح علينا ان نصالح. ان مصالحة نعقدها مع تلك القوى يغلق بها باب الخوف على مصالحها القائمة ويفتح بها باب الامل في مصالحها القادمة ستؤدي الى ان يكون الخيار لصالحنا، فنضرب عصفورين بحجر صائب: نجرد الصهيونية من المصدر الاساسي لقوتها، ونضاعف نحن قوتنا. ولو لم نصب الا واحداً منهما لكنا به منتصرين. ولتكن لنا فيما يفعل اعداؤنا المنتصرون قدوة ننتصر بها،

اذا كنا نريد حقاً ان نسترد فلسطين. ثم ماذا؟... ما الذي سنفعله بارض فلسطين ما دمنا قد اصبحنا حلفاء القوة الاستعمارية وحراس مصالحها في الوطن العربي؟... ولماذا نسترد فلسطين أصلاً اذا كانت الحصيلة النهائية ان يخرج منها الصهاينة ويعود اليها الشعب العربي، لتئول فلسطين العربية، أرضاً وبشراً، الى القوى الاستعمارية « فائدة » مضافة الى ما كنا قد دفعناه ثمناً لاستردادها؟.

لا

ان فلسطين مهما تكن عزيزة ليست الا جزءاً من الوطن العربي فلن نستردها مقايضة على جزء آخر منه ولو كان بقدر ما يكفي لبناء قاعدة جوية. والصهيونية مهما تكن معتدية ليست الا احدى القوى المضادة لتحرر الشعب العربي فلن نشتري هزيمتها بحريته. ومشكلة فلسطين مهما تكن حادة وملتهبة ليست الا واحدة من مشكلات تحرر الامة العربية فلن نحلها على حساب تقدمها، ذلك لأننا لا نسترد ارض فلسطين رغبة في المزيد من الارض بل لأنها ارضنا ويقوم اغتصابها قيداً على مقدرة شعبنا العربي على التقدم الاجتماعي. ولسنا مع الصهاينة في حلبة ملاكمة فنحن نريد ان نهزمها ليصفق العالم اعجاباً بقوة عضلاتنا. بل نحن نخوض ضدها صراع الحياة او الموت، ونتحدى الموت لنهزمها حتى نستطيع ان نصنع الحياة. وما الحرية التي نريد أن نسترد فلسطين من اجلها ونتحدى الموت في سبيلها الا « المقدرة على التطور الاجتماعي » (فقرة ٣٩). ونحن لا نتقدم نحو الحرية اصبعاً واحداً لو انتزعنا فلسطين من قبضة الصهاينة لنقع نحن في قبضة المستعمرين.

من قال ان حلفاء الصهيونية مستعمرون؟.. ان لهم في « المنطقة العربية » مصالح، وهو امر عادي يجري فيما بين الدول مجرى التعاون في هذا القرن العشرين حيث لا يستطيع مجتمع ان يعيش في عزلة عن المجتمعات الاخرى فيرفض التعامل وتبادل المصالح معها. الم نر كيف ان حلفاءنا انفسهم يتعاونون ويتبادلون المصالح مع تلك القوى ذاتها

في مجالات عدة. فلماذا نسمي كل من له مصلحة في « منطقتنا » استعمارياً ونثير ضده حملة تشهير عمياء او نزج بانفسنا معه في معارك حمقاء، فلا نفعل الا ان ننعزل فننهزم؟..

فلنعرف، اذن، ما هو الاستعمار وما هي المشكلات التي يثيرها في امتنا العربية. وما هو حلها. نعرفه - كما ينبغي ان نفعل دائماً - على هدي نظريتنا نحن لا على هدي ما يصوغه المستعمرون من افكار ونظريات تخدم غاياتهم ولو لم يروجوها بانفسهم، من اول نظرية « مسئولية الرجل الابيض عن نشر المدنية » الى آخر نظرية « مسئولية الدول الكبرى عن حفظ السلام ».

ان كل شيء يبدو لنا، من موقفنا القومي، واضحاً وبسيطاً.

فنحن امة ذات وجود اجتماعي خاص محدد تاريخياً من بشر معينين وارض معينة، هما معاً مصدر امكانيات تطور امتنا. لا اكثر ولا اقل. وحتم علينا ان نتطور. ونحن لا نتطور الا بقدر ما نحل مشكلات الناس في امتنا. وللناس في امتنا مشكلات ذات مضامين مادية وثقافية متجددة ابداً. عن طريق اشباع تلك الحاجات تحل المشكلات وتتطور امتنا. وهي تشبع عندما نوفر لها-بالانتاج - مضامينها العينية. وفي سبيل انتاجها لا نملك ان نستفيد الا بما هو متاح في امتنا من امكانيات بشرية ومادية. لا اكثر ولا اقل.

ونحن جزء من العالم الذي نعيش فيه، يؤثر فينا ويتأثر بنا « حتماً » سواء اردنا هذا ام لم نرده، ولنا فيه غايات مشتركة مع غيرنا في كل ما يسهم في التقدم الاجتماعي للبشر جميعاً، ان وجودنا الخاص يعني انه وجود « مستقل » بذاته عن غيره من المجتمعات الاخرى. مستقل الوجود ومستقل المصير. ولكنه ليس مستقلاً، لا وجوداً ولا مصيراً، عن المجتمع الانساني الذي يشمله مع غيره من المجتمعات. فاستقلاله - إذن - لا يعني عزلته عن المجتمعات الأخرى أو عدم التعامل وتبادل المصالح معها ومن باب أولى لا يعني « مناطحتها »

سواء كانت فوق مستوى صلابة عظامنا أم كانت مثلنا أو أقل منا صلابة.. إن القومية التي تعلمنا احترام الوجود الخاص لكل مجتمع ترفض مثل هذا الشغب الصبياني. بل ان أمتنا النامية التي تحاول أن تتقدم اجتماعياً من موقع متخلف عن كثير من المجتمعات، وكثيراً عن بعضها، لفي أشد الحاجة - من ناحية - إلى أن تستفيد من الخبرة العلمية المتاحة في المجتمعات التي سبقتنا، وإلى ما هو متوافر لديها من أدوات الإنتاج متقنة الصنع التي كانت أدوات سبقها وثمرته معاً. وفي أشد الحاجة- من ناحية أخرى - إلى أن تدخر كل قواها البشرية والمادية لحل مشكلات التنمية فيها. وأفضل وسيلة للحصول عليهما أو على أي منهما هو التعاون وتبادل المصالح مع المجتمعات الأخرى في إطار من السلام والأمن والصداقة.

ولما كان كل هذا يتفق مع حتمية قوانين التطور التي تصح بالنسبة إلى كل المجتمعات، فإنه كله يصدق بالنسبة إلى المجتمعات كلها. بمعنى أن قوانين التطور الاجتماعي تبلغ أقصى فعاليتها التقدمية - على المستوى الانساني - عندما يتطور كل مجتمع بكل ما هو متاح فيه من امكانيات بشرية ومادية لا أكثر ولا أقل. وعن طريق تبادل الفائض منها في كل مجتمع تتكامل الجهود الانسانية وتطرد حركة التقدم البشري. ولكن التبادل غير الاستيلاء. الأول إضافة بمقابل والثاني إضافة بدون مقابل. هذا الاستيلاء، أياً كان مبرره أو اسلوبه أو غايته، لا بد من أن يكون «سلباً» لمقدرة المجتمع الذي فقد به ما يملك على التطور الاجتماعي. فهو عائق دون تطوره. لا تتوقف آثاره المخربة على تخلف المجتمع المسلوب بل تتجاوزه إلى استيفاء قدر آخر من طاقته في سبيل التحرر من ذاك العائق. فقد عرفنا «أنه عندما تحول أية قوة، لأي سبب، دون التطور الاجتماعي يصبح الصراع الاجتماعي حتمياً. وتكون غايته تصفية القوة المضادة للتطور ليستأنف التطور الاجتماعي مسيرته بدون صراع» (فقرة ١٨)

إن الاستعمار هو عملية السلب هذه.

إنه سلب امكانيات التطور الاجتماعي في مجتمع معين. وهو علاقة ذات طرفين أحدهما السالب والآخر المسلوب، ولكن طبيعته المعوقة للتقدم الاجتماعي في المجتمعات المسلوبة امكانياتها لا تتغير تبعاً للاسلوب الذي يصل به المستعمرون الى الاستيلاء على امكانيات التقدم الاجتماعي في المجتمع الضحية. وإن هذا لمهم. مهم أن نكتشف طبيعة الاستعمار في مضمونه حتى لا ننخدع في اسلوبه. فقد تغيّرت أساليب المستعمرين فتحولت من البطش الى الاقناع، ومن السيطرة بالقهر الظاهر الى السيطرة بالتحكم الخفي.

ففي البدء كان المستعمرون يتجولون في انحاء الارض ويكتشفون اطرافها بحثاً عما يحتاجون اليه من مواد خام أو بضائع ليستولوا عليها بالخديعة او عنوة تبعاً لمواقف اصحابها. وتعود اساطيلهم محملة بما يريدون. ثم اقاموا في اماكن متفرقة من الأرض مراكز ثابتة لهم لتجمع ما تريد الى ان تأتي السفن فتحمله الى بلادهم. واصبح تأمين سلامة النقل ذهاباً وإياباً هدفاً جديداً للمستعمرين حتى تتصل حركة الاستيلاء مما وراء البحار. فأقاموا لأنفسهم مراكز جديدة على طول الطرق المؤدية براً وبحراً الى مصادر ما يسلبون. وقد ذهب اغلب الوطن العربي ضحية رغبة المستعمرين في تأمين طريقهم إلى الهند. رويداً رويداً تحول الاستعمار من مراكز مسلحة للاستيلاء على ثروات الشعوب ومخافر مسلحة لحراسة السفن الى الاستيلاء على المجتمعات باكملها، أرضاً وبشراً، ويحكمونها بقواتهم المسلحة. عندئذ استوفى الاستعمار كامل مضمونه: التبعية. وهي الكلمة التي تترجم بدقة مقابلاتها في لغات المستعمرين التي لا نعرف أي غبي ترجمها الى الكلمة العربية الدارجة: «استعمار» مع انه تخريب. على أي حال فهنا لا يكون الاستعمار استيلاء، بالخديعة أو بالقوة، على بعض ما هو متاح من مواد في المستعمرات، بل هو وضع مجتمعات بأكملها في خدمة القوى المسيطرة. هنا تصبح الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في

المستعمرات مسخرة لخدمة الانتاج في الدول المسيطرة. لا تنقل إليها. ولكن توظف في مكانها أو تنقل تبعاً لمقتضيات الانتاج في الدول المسيطرة. وحتى عندما توظف في مكانها، تتحدد وظيفتها تبعاً لما تحتاجه عملية الانتاج في الدول المسيطرة. وكما تصبح الارض مصدراً للمواد الخام يصبح البشر مجرد مستهلكين لما يصنع سادتهم. باختصار تصبح المستعمرات بكل ما فيها. ومن فيها، امكانيات متاحة، لا لتطورها هي، ولكن لتطور الدول المسيطرة. فيؤدي هذا - من ناحية - الى حبس التطور الاجتماعي في المستعمرات عند الطور الذي فقدت فيه امكانياتها لا تتجاوزه إلا قليلاً. وبعد قرون سيغادر المستعمرون تلك المجتمعات فاذا هي في مرحلة التطور التي كانت عليها يوم أن دخلوها لم تتغير كثيراً. ولكنه يؤدي - من ناحية اخرى - وبحكم تحديه لحتمية قوانين التطور الاجتماعي الى مقاومة المستعمرين. فلا يقوم الاستعمار إلا بالقهر وبالقهر يستمر إلى أن يسقط ولو بعد قرون. وللقهر تكلفة متزايدة تبعاً لنمو حركة التحرر. فتنتهي - منذ وقت قريب - مرحلة الاستعمار الظاهر ليظل الاستعمار الخفي، أو الجديد كما يسمونه، قائماً حتى الآن في أكثر من مكان من الأرض.

والخفي خفي فلا بد من جهد منتبه لاكتشافه. لقد اختفت من المستعمرات الجيوش المسلحة. ورفعت اعلام الاستقلال في أكثر انحاء الأرض. واتسعت هيئة الأمم المتحدة لمقاعد كثير من الدول التي كانت منذ وقت قريب مستعمرات. فهل زالت دولة المستعمرين وأصبح الحديث عن الاستعمار تشهيراً اعمى والنضال ضد المستعمرين معارك حمقاء؟ ما الذي تفعله إذن الجيوش التي انسحبت من المستعمرات لتبقى في ثكناتها، في بلادها، تنفق آلاف الملايين لتزويدها باكثر الاسلحة فتكاً؟ ما هي «المصالح» التي تجهز تلك الجيوش، وتبقى جاهزة، لحراستها، واين تقع؟.. لماذا تقطع تلك الدول قدراً كبيراً ومتزايداً من دخلها القومي لبناء ترسانات

الارهاب المسلحة؟. لماذا لا يكفون عن التدخل في شئون الناس لو كانوا حقاً مشغولين بتطوير واقعهم الاجتماعي بقدر ما هو متاح في مجتمعاتهم من امكانيات بشرية ومادية لا أكثر ولا أقل؟.. الحق ان جيوش المستعمرين قد انسحبت الى ثكناتها في بلادها لأنها - فنياً - قد أصبحت قادرة على أن تعود إلى أي مكان في الأرض في الوقتلذي تريد. ولتفسح المجال لأسلوب جديد يحافظ به المستعمرون اليوم على الاستعمار، والاستعمار تبعية. وهي كما تتحقق بالاكراه المادي فتفرضها القوة الباطشة، تتحقق بالاكراه الاقتصادي الذي يجذب ضحيته من امعائها الى الموقع الذي يراد لها بدون بطش ظاهر.

فلقد جلت الجيوش عن كثير من المستعمرات. ورفعت عليها رايات الاستقلال. وتولى ابناؤها الحكم فيها. وأصبحوا بذلك مسئولين عن حل مشكلات التنمية في مجتمع مسلوب منذ قرون. فهم لا يملكون من أسباب التقدم الاجتماعي إلا القليل من العلم والمال والادوات والمهارة وان كانوا يملكون الأرض والبشر والرغبة في التطور. هنا يتقدم المستعمرون فيقدمون العلم والمال والادوات والخبرة ثم مطلباً بسيطاً، أن يقبل «المتحررون» نصائحهم في كيفية تطوير مجتمعاتهم المتخلفة. على أن يكون لهم، وحدهم، حق اختيار الطريقة المناسبة لتحويل تلك النصائح الى قرارات نافذة، بحكم انهم «متحررون» وبحكم انه لا يجوز التدخل في شئون البلاد المستقلة. كيف يختار المستعمرون تلك «النصائح» التي يقدمون من أجل نفاذها العلم والمال والادوات والخبرة؟... هنا الجوهر من المسألة كلها. انهم يختارونها تبعاً لما يتفق مع مصالحهم. ولا يمكن ان يختاروها الا على هذا الاساس. وعندما تنفذ لن تكون إلا في خدمة تلك المصالح. وهكذا تظل التبعية قائمة ولكن مغلفة باكثر الاغلفة تضليلاً: اعلام الاستقلال السياسي. وفي ظلها يجد أكثر الناس حديثاً عن الحرية انهم غير قادرين على أن يتقدموا إلا بقدر ما يريد المستعمرون

وفي الاتجاه الذي يريدونه، أو لا يتقدموا على الاطلاق. فان تمردوا ظهر ما خفي وعرف من لم يكن يعرف لماذا يحتفظ المستعمرون بقواتهم المسلحة ويزيدونها تسليحاً.

انهم يقدمون العلم بمقابل أو بدون مقابل. ويقدمون المال في مقابل فائدة ويقدمون الادوات في مقابل ثمن. ويقدمون الخبرة في مقابل اجر. ويقدمون « النصائح » بما فيه مصلحتنا. فهل هي مبادلة أم استيلاء؟.. هذا سؤال كان يمكن أن يطرح في مراحل الاستعمار الأولى، إنما الذي يطرح اليوم هو: هل هو تعاون أم تبعية؟.. ان العلم بمقابل أو بغير مقابل يكون تبعية عندما نفقد المقدرة على اختيار من نتعلم منه. والمال بفائدة أو بغير فائدة يكون تبعية عندما نفقد المقدرة على اختيار من نفترض منه. والادوات بثمن أو بغير ثمن تكون تبعية عندما نفقد المقدرة على اختيار من نشتري منه. والخبرة بأجر أو بدون أجر تكون تبعية عندما نفقد المقدرة على اختيار من نستعين به. و « النصائح » مفيدة أو غير مفيدة تكون تبعية عندما نفقد المقدرة على أن نقول: لا. لأننا عندما نفقد المقدرة على الاختيار نفقد الحرية. وعندما نفقد الحرية نكون تابعين. يكون المستعمرون قد استولوا على مجتمعنا كله عندما استولوا على ارادتنا عندما سلبونا المقدرة على أن نقول تلك الكلمة التي تفرِّق بين الحر والعبد: « لا ». وليس من اللازم أن نفقد الحرية عنوة. هذا اسلوب قديم. بل نفقدها عندما « نقتنع » بأنا لا نستطيع أن نتقدم – في عصر الدول العظمى-إلا إذا كنا تابعين. ونفقدها عندما نقبل التبعية غروراً منا بأن كما دخلنا شباكها مريدين نستطيع أن نفلت منها في أي وقت نريد. ونفقدها عندما لا نفطن الى علامات زائفة وضعت لنا خفية على طرق موهومة الى التقدم الاجتماعي فنندفع عليها الى أن نجد أنفسنا في الكمين. ونفقدها عندما يحملنا الطموح المثالي على أن نحقق في زماننا ما يتجاوز امكانياتنا الخاصة « فنرهن » المستقبل وفاء لما يزيد حتى اذا ما جاء المستقبل وجدنا أنفسنا تابعين. ونفقدها

حتماً اذا توهمنا ان الاستعمار قد انقضى يوم ان غادرت جيوشه المستعمرات ورفعت في اماكنها أعلام الاستقلال. ان هذا الوهم المخدر كفيل بأن يذهب بنا الى مواقع التبعية بدون أن نعرف كيف اصبحنا تابعين، أو حتى بدون ان نفطن الى اننا قد اصبحنا تابعين. فلا نعرف ما فقدنا الا يوم ان نحاول قول: لا، فنكتشف اننا غير قادرين. وهكذا لم يعد لازماً أن يضعنا المستعمرون في شباك التبعية بل قد نذهب نحن، بحسن نية، الى داخل الشباك المنصوبة فنفقد الحرية.

نحن نتحدث عن الاستعمار بدون أن نقول من هم المستعمرون.

ان هذا مقصود.

ذلك لأن الاستعمار تبعية. والتبعية حالة في المجتمع الضحية بصرف النظر عن المتبوعين. الاستعمار قيد يعوق تقدمنا الاجتماعي وما يهمنا أولاً هو القيد ثم يأتي بعد هذا من الذي وضعه وكيف يزول. اننا ببساطة لا نريد، وما ينبغي لنا، أن نغفل عن القيود التي تعوق حركة تطورنا لنبحث عن صانعي القيود، فان بحثنا عن بعض المستعمرين قد يكون حركة تابعة لبعض آخر من المستعمرين. أي قد تصل بنا التبعية الى ان ندخل مع سادتنا معركة ضد منافسيهم على سيادة البشر. اننا، ببساطة ايضاً، لا نريد، وما ينبغي لنا، ان نقيم من أنفسنا أوصياء على البشرية فنفتش في انحاء الأرض ونحاكم الناس فنحكم عليهم بانهم مستعمرون أو غير مستعمرين. ان لكل مجتمع أن يسلك الى مستقبله الطريق الذي يراه. ولا نريد من أحد إلا أن يدعنا نسلك الطريق الذي نريد. وكل متبوع مستعمر وكل تابع ضحية للاستعمار بصرف النظر عن النوايا والاساليب. ان هذا هو التطبيق الفعلي لما علمتنا القومية من احترام الوجود الخاص لكل المجتمعات. ثم ان العلامات التي كانت تميز الاستعمار في مرحلته الظاهرة قد اختفت. واختلطت علاقات التبعية بعلاقات التعاون في

مرحلة من التاريخ تشابكت فيها المصالح المتفقة والمصالح المتناقضة وسقطت العزلة أو كادت، وهكذا اصبح اكتشاف الاستعمار عن طريق معرفة ما ينتقص من الحرية في كل مجتمع اسهل من اكتشافه عن طريق معرفة ما يضمره الناس في كل مجتمع من نوايا السيطرة - أليست جثة القتيل كافية بذاتها لاثبات وقوع الجريمة ولو كان القاتل مجهولاً. هو كذلك. اذن فان معرفة الجريمة أولى وأسبق من معرفة المجرمين- والتعرف على افخاخ التبعية أولى وأسبق من التعرف على من وضعها على طريق التابعين. وانا لنضرب هنا مثلاً، اكثر اساليب السيطرة على المجتمعات خفية وأثراً: الاستيلاء الفكري على عقول الناس. عندما تستطيع أية قوة في الارض ان تصوغ افكار الناس في أي مجتمع على الوجه الذي يتفق مع مصالحها الخاصة فقد كسبت كل شيء. لأن « الناس هم أداة التطور الاجتماعي »، وعندما يكون الناس قد اصبحوا ادواتها فانهم، بكل وعيهم « التابع »، سيستخدمون كل امكانيات التطور المتاحة في مجتمعاتهم على الوجه الذي تريده القوى المتبوعة حتى بدون ان يذكر اسمها. انه « الاستعمار الثقافي » الذي يتم خفية بأكثر الاساليب علانية: الكتب والصحف والاذاعات والمحاضرات... تحت ستار اشرف الغايات واكثرها دفعاً للتقدم الاجتماعي: تبادل المعرفة.

دقيقة إذن تلك الحدود التي تفصل، في هذا العصر، بين الحرية والتبعية. وليس ثمة من سبيل الى التزامها إلا بالاحتفاظ في كل وقت، وتحت كل الظروف، وفي مواجهة كل القوى، بالمقدرة على أن نقول: لا، أن تظل ارادتنا خارج قيود التبعية. وان ندرب أنفسنا على أن نقول: لا، حتى في الحالات التي ندفع فيها ثمناً لمقدرتنا على الرفض بعض ما نملك من إمكانيات التقدم، أو نحرم فيها إرادتنا التقدم من بعض ما نستطيع أن نحصل عليه مما يملك غيرنا. ان « لا » هذه غاية في ذاتها. نحفظ بها ونختبر فيها حريتنا. ونتأكد عن طريقها من أننا ما نزال نتعامل ونتعاون ونتبادل المصالح خارج نطاق

التبعية. وما نخسره في سبيلها يعوض ولكننا لو خسرناها فقدنا كل شيء. إذ أن « الإنسان أولاً » ولا حرية - أبداً - بدون احرار.

ان كان كل هذا واضحاً واستقر قاعدة لموقفنا، يصبح واجباً علينا أن نضيف أن الاستعمار نشأ وانتشر وتغيرت أساليبه مع نشأة وانتشار وتغير أساليب النظام الرأسمالي في سيطرته على الشعوب. لا لأن النظام الرأسمالي قائم على أساس الإنتاج من أجل البيع كما يقال، إذ أن كل الناس في ظل كل النظم بما فيها النظام الاشتراكي ينتجون ليبيعوا. فمنذ أن ابتكرت النقود انقضى عصر المقايضة وأصبح البيع هو أسلوب التبادل. إنما لأن النظام الرأسمالي قائم على أساس الإنتاج والبيع من أجل الحصول على « الربح ». والربح هو الفرق بين سعر البيع وسعر التكلفة. وفي ظل المنافسة الرأسمالية الحرة يتحدد سعر البيع طبقاً لتوازن العرض والطلب في « السوق ». وفي السوق تكون كل السلع « المثلية والبديلة » ذات سعر واحد بصرف النظر عن تكلفتها. ومن هنا لم يكن الرأسمالي قادراً على أن يحصل على ما يريد من أرباح عن طريق التحكم في سعر السوق يوم أن كان السوق حراً في مراحل الرأسمالية الأولى. فكان المجال المفتوح لزيادة الربح هو عنصر الإنتاج: العمل والمواد. وفي البدء كان العمل متاحاً في اوروبا بأكثر مما تحتاج إليه الرأسمالية الناشئة، وجذبت المصانع إليها ملايين الفلاحين الذين تحرروا من سيطرة الاقطاع. بقي البحث عن المواد الخام. وقد بدأ الاستعمار بحثاً عن المواد الخام فيما وراء البحار، متاجرة أولاً، ثم سلباً بعد حين. ومع تطور الصناعة في أوروبا وتزايد الحاجة الى المواد الخام ثم الى مستهلكين لفائض الإنتاج، من أجل مزيد من الربح، قامت « الشركات » الرأسمالية، في حماية دولها، بالاستيلاء على العالم وحولته الى مستعمرات. وفي سبيل هذا تنافس المستعمرون وقاتل بعضهم بعضاً. وأصبحت المستعمرة مخزناً من المواد والبشر « تابعاً » للمشروعات الرأسمالية في أوروبا، تستخدم إمكانيات التطور الاجتماعي المادية والبشرية المتاحة فيها لخدمة النمو الرأسمالي.

وتتولى الجيوش المسلحة المحافظة على تلك التبعية بالقوة. ولما أن أصبحت الشعوب مقسمة بين الرأسماليين بدأ قانون المنافسة الحرة يصفي الحساب فيما بينهم، وخرج من حلبة المنافسة كل الضعفاء والمهزومين وتحولت الرأسمالية القائمة على أساس المنافسة الحرة الى إحتكارات رأسمالية. إحتكارات لمصادر الإنتاج وأدواته وسلعه وسوقه. وقضى قانون المنافسة الحرة على المنافسة الحرة. وعرف الرأسماليون قبل غيرهم كذب الليبرالية، وان مصالحهم لن تتحقق تلقائياً خلال تحقيق كل منهم مصلحته فتعاونوا للابقاء على النظام الرأسمالي. وهكذا تحولت الرأسمالية التي نشأت فردية الى نظام إحتكاري جماعي يتعاون في ظله الرأسماليون من أجل الإبقاء على الشعوب في حالة تبعية. ولم يزل غير انه «حتم على الانسان، بحكم قانونه النوعي، أن يستهدف دائماً حريته». وحتم على المجتمعات أن تتطور، ومن هنا نشأت وانتشرت وتغيرت أساليب النضال التحرري ضد السيطرة الرأسمالية تبعاً لنشأتها وانتشارها وتغير أساليبها. أما في أوروبا فقد كان التحرر يقتضي تجريد الرأسماليين من ملكية «أدوات الانتاج» التي كانت هناك وسيلة تحقيق الربح عن طريق التحكم في أجر العمل. فكانت الاشتراكية هي أسلوب النضال التحرري من السيطرة الرأسمالية. أما في المستعمرات فقد كان التحرر يقتضي تجريد الرأسماليين من ملكية «مصادر الانتاج». التي كانت هناك وسيلة تحقيق الربح عن طريق التحكم في المواد الخام. ولقد اكتشف لينين تلك العلاقة بين النضال من أجل الاشتراكية في أوروبا والنضال من أجل التحرر في المستعمرات،نعرف أن الذين يناضلون من أجل التحرر من الاستعمار إنما يجردون الرأسمالية في أوروبا من بعض مقدرتها على مقاومة الاشتراكيين هناك، فأوصى بالتحالف بين قوى التحرر «الوطني» وقوى الاشتراكية ضد العدو المشترك وأشاد بدور «البورجوازية» الوطنية في المستعمرات.

وهنا يعرض لنا سؤالان. أحدهما مطروح والثاني نطرحه.

أما الأول فيقول ان النظام للرأسمالي نظام فردي ولو كان احتكاريا بمعنى أن مصادر الانتاج وأدواته والسلع المنتجة مملوكة. ملكية خاصة والدولة فيه ليبرالية لا تتدخل في الانتاج أو التوزيع أو الاستهلاك. وفي المجتمعات الرأسمالية تقوم المؤسسات الخاصة بالنشاط الصناعي والتجاري. فنحن عندما نتعامل مع مجتمع رأسمالي لا نتعامل مع الدولة بكل ما تملك من قوة البطش الظاهرة أو قوة السيطرة الخفية. بل نتعامل مع أفراد أو مع مؤسسات من افراد هذه «الشركات» ذوات الشخصيات المستقلة عن شخصية الدولة والحريصة نفسها على ألا تتدخل الدولة في شؤونها. وهي شركات متنافسة ولو كان أصحابها ينتمون الى مجتمع واحد. فلماذا نخشى التعامل مع الأفراد، ونتوهم اننا إذ نتعامل معهم نقع في شراك التبعية؟ اليس التعامل مع تلك الشركات الخاصة أكثر أمناً من أن نتعامل مع «دول» تملك من القوة ما تفرض به علينا ان نكون لها تابعين؟... لا. ان الليبرالية تمنع الدولة من التدخل في شؤون رعاياها، ولكنها تضع الدولة في خدمة رعاياها ورعاية مصالحهم. لهذا كانت الدولة الليبرالية منذ البداية حارسة النشاط الاستعماري الذي تقوم به المؤسسات الرأسمالية الخاصة خارج حدود دولتها. وبقدر ما تكون الدولة قوية بقدر ما توفر من حماية للرأسماليين. من هنا كانت الدولة الليبرالية هي ذاتها مؤسسة مسلحة تابعة للرأسمالية فلما نمت الرأسمالية وتحولت إلى نظام احتكاري قويت الدولة الليبرالية وأصبحت أكثر شراسة، لأن الرأسماليين هم الذين يوفرون لها القوة بقدر ما هم في حاجة الى استعمالها لحماية مصالحهم في الداخل أو الخارج. لقد رأى لينين في هذه الظاهرة تحول الاحتكارات الرأسمالية من احتكارات خاصة إلى احتكارات «الدولة» وأسماها «الامبريالية»، للدلالة على سيطرة الدولة على كثير من الشعوب والمجتمعات كما كان يفعل «الاباطرة». والواقع من الأمر أن الدولة في مرحلة «الامبريالية» لا تتحول الى أداة احتكار رأسمالي بل

تتحول الى اداة في يـد « امبراطوريـة » المؤسسات الرأسماليـة الاحتكارية التي تبقى احتكاراتها ملكية خاصة لها، لا تشرك في أرباحها حتى الدولة التي تستخدمها اذن فإن كان صحيحاً اننا عندما نتعامل مع الرأسماليين نتعامل مع مؤسسات خاصة، إلا أنه صحيح أيضاً أن تلك المؤسسات « الخاصة » تتعامل معنا في حراسة مؤسسة « عامة » مسلحة هي الدولة. وهنا يكون الخطر مضاعفاً لان الدولة ستفرض علينا التبعية للاحتكارات الرأسمالية أو تحرسها فلا تفلت منها بأمر من تلك الاحتكارات وبدون قيد حتى من مصلحة شعبها الذي هو واقع بدوره في قبضة المحتكرين. نريد أن نقول ان شراسة الدول الاستعمارية راجعة إلى أنها تقاتل بناء على طلب الرأسماليين وحماية لمصالحهم بجنود لا قيمة لحياتهم عند الرأسماليين. ومن هنا تكون أكثر استعدادا للتضحية بهم في الحروب من الدول التي هي أدوات الشعوب الحريصة على حياة أبنائها.

أما السؤال الثاني فيمكن أن يقول: هل هذه هي كل العلاقة ما بين التحرر والرأسمالية؟ هل كل ما في الأمر هو أن ثمة نظاما رأسمالياً احتكاريا قائماً بعيداً عنا يفرض علينا التبعية أو يحاول فرضها؟... ان يكن الأمر كذلك فان حركات التحرر تحطم كل يوم قيود التبعية بالاسلوب الذي تعلمته من الممارسة: رفع تكلفة الاستعمار. ومنذ ان أدرك المستعمرون أنفسهم ان « ما يدفعونه » محافظة على وجودهم في المستعمرات المتحررة من سيطرتهم يهدد حسابات « الأرباح » التي جاؤوا من أجلها، انسحبوا من المستعمرات خوفاً من « الخسارة ».

ومنذ ربع قرن وهم ينسحبون طائعين أو كارهين. الا تنتهي اذن مشكلة الاستعمار بالتحرر فنتحرر نحن من مركبات النقص ونعود الى تقييم النظم الاجتماعية طبقا لما أثمرت من تقدم علمي وصناعي في أوروبا يوم ان كانت أوروبا في مثل تخلفنا، فنختار الرأسمالية « الوطنية » وبدون تبعية؟.

هذا كان زمانا.

كان يوم ان كانت الرأسمالية الناشئة منقسمة الى رأسماليات وطنية مُتنافسة، وكانت كل دولة تدخل حلبة السباق الرأسمالي بابنائها من الرأسماليين يستولون على المستعمرات في الخارج ليقيموا المصانع في الداخل. وذلك عصر انتهى منذ ان تحولت الرأسمالية الى احتكارات عالمية لمصادر الانتاج وادواته وسلعه وأسواقه. في ظل هذه الامبريالية الرأسمالية العاتية يكون دخول الدول النامية ميدان المنافسة الرأسمالية انتحاراً لا شك فيه. انها إذ تواجه تلك الاحتكارات لا يكون أمامها الا أن تسحق فتفرض عليها التبعية فرضاً أو أن تخون فتصبح تابعة تستمد مقدرتها على البقاء مما تخدم به مصالح الذين أبقوا عليها ولم يسحقوها. وإذ بدولة الرأسمالية الوطنية في المجتمعات النامية المتحررة هي الوسيط «الوطني» الذي تعود به الى التبعية فتسخر أخيراً ما كسبته أولاً. النظام الرأسمالي في المجتمعات النامية المتحررة هو، إذن، اقصر الطرق «السلمية» التي يعود عليها الاستعمار الى المواقع التي غادرتها جيوشه. ليس ثمة أمل لأي مجتمع نام ومتحرر أن يحتفظ بحريته في ظل نظام رأسمالي لا لأن الرأسماليين الوطنيين خونة ولكن لأن الاحتكارات الامبريالية اما ان تدفع بهم إلى هاوية الافلاس وإما أن تستدرجهم الى هاوية الخيانة. لا خيار لهم في هذا. فان كان ثمة من يدعي غرورا ان «وطنيته» اقوى من ان يقهر او يخون فليتأمل ما جرى ويجري لمن هم اكثر منه قوة واقتدارا. فمن قبل ارادت الرأسمالية الوطنية في المانيا النازية وإيطاليا الفاشية واليابان الامبراطورية ان تزاحم الاحتكارات الامبريالية على مصادر الانتاج وادواته وسلعه واسواقه. وقدم لها الاحتكاريون تنازلات في مواقع عدة واشركوها معهم في استغلال الشعوب. ولكن عند حد معين، عند ذلك الحد الذي ارادت به ان تنتزع قيادة امبراطورية الاحتكار الرأسمالي، سحقوها سحقاً في حرب ضارية قدموا لها جميعاً اكثر من خمسين مليونا من الضحايا البشرية،

ولم يتردد عميل الرأسمالية وخادمها المطيع ورئيس الدولة الحارسة لامبراطورية الرأسماليين في ان يبيد هيروشيما، رجالا ونساء واطفالا بضربة ذرية واحدة، إن كانت المانيا النازية هي التي بدأت القتال فذلك هو الدرس الذي ينبغي ان نعيه. ان الرأسمالية الوطنية في هذا العصر لا تستطيع ان تعيش على ما هو متاح في بلادها من امكانيات مادية وبشرية لا اكثر ولا اقل، ولا بد لها، ان عاجلا او آجلا، ان تحاول الاستيلاء على ما لا تملك مجتمعاتها من مصادر الانتاج اي ان تتحول الى قوة استعمارية. وستجد هناك الاحتكارات الرأسمالية التي سبقتها والتي لن تتردد في دفعها الى هاوية الافلاس أو استدراجها الى هاوية الخيانة. ولقد افلست المانيا النازية وأحالت المانيا خراباً. ولم تستطع الرأسمالية الألمانية أن تبقى إلا عندما اختارت الخيانة فأصبحت تابعة لامبراطورية الرأسماليين. ولم تستطع المانيا بكل قوتها أن تجمع بين التحرر والرأسمالية معاً. وتحت بصرنا تجري منذ سنوات قليلة معركة لا تقل ضراوة وإن كانت ما تزال سلمية. فمنذ سنوات قليلة تحاول فرنسا تحت قيادة ديجول التحرر من التبعية للاحتكارات الامبريالية التي تقودها الولايات المتحدة الامريكية. وفرنسا رأسمالية. ولقد مات ديجول، قائد معركة تحرير فرنسا قبل أن تنتهي المعركة. وقبل أن يموت كان قد انتزع من مركز القيادة. وتقف فرنسا اليوم في مفترق الطرق. ان كانت لا تريد أن تسحق كما سحقت المانيا من قبل فليس أمامها الا أن تختار بين الحرية والرأسمالية. إما أن تكون ديجولية وإما أن تكون أمريكية وطالما بقيت امبراطورية الاحتكارات الرأسمالية التي تقودها الولايات المتحدة الامريكية فلا أمل لفرنسا أو لأية دولة أخرى في أن تكون متحررة ورأسمالية معاً. وليس في العالم كله - الآن - دولة رأسمالية واحدة تملك من امر مصيرها اكثر مما تسمح به الولايات المتحدة الأمريكية. ولا تستطيع اية دولة رأسمالية ولو كانت في مثل قوة انجلترا أن تقول لساكن البيت الأبيض في واشنطن: لا، الا في المجالات والى المدى الذي تسمح به

الاحتكارات الرأسمالية. هذا لا شك فيه أيضاً. وعلى من يشك فيه أن يفتش لنفسه في الأرض عن دولة واحدة متحررة ورأسمالية معاً. على أي حال، فغداً او بعد غد، طال الزمان او قصر سينقطع الشك باليقين ويتعلم الذين يجهلون العلاقة العضوية بين الاستعمار والرأسمالية، وتخدعهم اعلام الاستقلال المزيفة في الدول الرأسمالية، ان الاستعمار الذي نشأ وانتشر وتغيرت اساليبه مع نشأة الرأسمالية وانتشارها وتغير اساليبها لن يموت ويدفن الا مع النظام الرأسمالي في قبر واحد. حينئذ، وحينئذ فقط، يمكن للمجتمعات ان تقول انها قد تحررت نهائيا. وتستطيع اليد التي تحمل السلاح ان تلقيه لتتفرغ اليدان للبناء والتنمية والتقدم الاجتماعي بكل ما هو متاح من مجتمعاتها من امكانيات بشرية ومادية لا أكثر ولا اقل. أما قبل هذا فان الذين كسبوا معركة التحرر لا يمكنهم ان يكسبوا معركة التقدم الاجتماعي ما دام الاستعمار الذي يحاصرهم من كل ناحية ويتربص بهم في كل حين يجبرهم على ان يقتطعوا من الامكانيات المادية والبشرية، التي كان يجب ان تتجه الى حل مشكلات الناس وبناء حياة افضل، قدراً كبيراً للمحافظة على حريتهم. ويظل شعار «يد تبني ويد تحمل السلاح» هو أصدق الشعارات لما يجب ان يكون في المجتمعات المتحررة النامية بالرغم من صدق ما يدل عليه من ان يداً واحدة هي التي تبني الحياة الافضل.

إننا لا ندافع هنا عن الاشتراكية، ولكنا نكتشف جوانب مشكلة الاستعمار. فإذا كنا قد اكتشفنا أن الرأسمالية والاستعمار توأمان، فلعل الذين يريدون التحرر والرأسمالية معاً أن يكتشفوا انهم يسيرون على طريق مسدود وان غاياتهم غير ممكنة موضوعياً بحكم الواقع الاجتماعي في هذا العصر. اما نحن فقد عرفنا من جدل الانسان: ان التطور الاجتماعي لا يتم بتحقيق كل ما يريده الناس بل بتحقيق ما يمكن تحقيقه فعلاً مما يريدونه في مجتمع معين في وقت معين. وقمة النجاح هي تحقيق كل الممكن. ويكون علينا ان نكتشف هذا الممكن

موضوعياً في كل وقت ونحن نحاول ان نعرف الحلول الصحيحة لمشكلات الناس في واقعنا الاجتماعي (فقرة ١٨). وهكذا نعرف ان الحل الوحيد لمشكلة الاستعمار الرأسمالي كما هو محدد موضوعياً في الواقع الاجتماعي في هذه المرحلة التاريخية التي تمر بها امتنا العربية ليس مقصوراً على قطع علاقات التبعية مع الرأسمالية الأجنبية بل بالتقدم - أيضاً - عن غير الطريق الرأسمالي. بالقطع نتحرر من التبعية، وبعيداً عن الطريق الرأسمالي سنكون في مأمن من العودة الى التبعية.

هذا هو الاستعمار، فما هي مشكلته في مجتمعنا؟

لا يمكن لأي انسان في الوطن العربي أن يجيب على هذا السؤال الخطير إجابة صحيحة إلا اذا واجهه من موقف قومي. ذلك لأن على كل من يتصدى للاجابة عليه أن يعرف أولاً ما هو مجتمعه. وبدون ان يعرف ما هو مجتمعه معرفة صحيحة لن يعرف الامكانيات البشرية والمادية المتاحة فيه لصنع التقدم الاجتماعي. وعندما لا يعرفها لا يعرف ما هو مسلوب منها بالاستعمار الظاهر وما هو مسخر منها لخدمة الاستعمار الخفي، وبالتالي لا يعرف القوى التي تسلبه أو تسخره لخدمتها، فلا يعرف لا مشكلة الاستعمار ولا حلها الصحيح. بعيداً عن الموقف القومي، وخارج نطاق العلاقات القومية سيظل اكثر الناس في الوطن العربي رغبة في التحرر لا يعرفون الطريق الى الحرية، لانهم لن يستطيعوا أبداً معرفة الحقيقة الاجتماعية لمشكلة الاستعمار ما داموا لا يعرفون « المجتمع » الذي تثور فيه المشكلة. ولقد كانت لكل هؤلاء في سنة ١٩٦٧ عبرة اقتضت ثمناً فادحاً. فطوال عشر سنوات كاد فيها درس ١٩٥٦ أن ينسى ظن « الاقليميون » وأعداء القومية العربية أنهم قد كسبوا معركة التحرر من الاستعمار منذ أن جلت الجيوش الأجنبية وسقطت الرأسمالية العميلة وبدأ التحول الى الاشتراكية والتقدم على طريقها في « مجتمعاتهم ». وكادوا ان يستبدلوا بشعار « يد تبني ويد تحمل

السلاح » شعار « التفرغ للبناء الاجتماعي »، كأن الحقائق الاجتماعية الموضوعية متوقفة، وجوداً أو عدماً، على ما يرفعونه من شعارات. كأنهم يستطيعون بالكلمات الكبيرة ان يلغوا مجتمعهم الذي صاغه التاريخ الطويل ليصطنعوا لأنفسهم مجتمعات بديلة. وجاءت سنة ١٩٦٧ لتثبت لهم انهم ينتمون وجوداً ومصيراً الى الأمة العربية التي هي مجتمعهم سواء ارادوا ام لم يريدوا. وصدقت القومية فيما تقول من ان وحدة الوجود القومي تحتم وحدة المصير القومي فاذا بوحدة المصير القومي تفرض ذاتها على الاقليميين فلا يستطيعون ان يفلتوا من تأثيرها فيما يفعلون. ولهم، ولنا، في هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ عبرة ودليلاً من الممارسة ليؤكد ذلك الدليل الذي لا ينقض على وحدة المصير. فبعد سنين قضاها الاقليميون في وهم التحرر من الاستعمار، يرون باعينهم الجيوش الاستعمارية وقد عادت تحتل ارضهم قادمة من ارض عربية ظنوا انهم مستقلون عنها... وهكذا يتعلم الاقليميون، او يجب ان يتعلموا، من اقسى دروس الممارسة انه، ارادوا ام لم يريدوا، لن تتحرر دولة عربية حقاً الا اذا تحرر الوطن العربي كله. وعندما يتحرر لن يستطيع احد ان يحافظ على حريته الا بدولة الوحدة.

اننا لا ندافع هنا عن الوحدة ولكنا نكتشف جوانب مشكلة الاستعمار. فاذا اكتشفنا ان الاستعمار والاقليمية حليفان، وان مشكلة الاستعمار مشكلة قومية، فلعل الذين يريدون التحرر والاقليمية معاً ان يكتشفوا انهم يسيرون على طريق مسدود وان غاياتهم غير ممكنة موضوعياً بحكم الواقع القومي للمجتمع الذي ينتمون اليه.

اما نحن فانا نعرف ان مجتمعنا هو الامة العربية. وانه، ارضاً وبشراً، ذو حدود تاريخية. وان كل ما هو متاح فيه من امكانيات يجب ان يسخر لتقدمه الاجتماعي هو. وان الاستعمار هو سلب كل او بعض هذه الامكانيات او تسخيرها عن طريق التبعية لخدمة القوى

المستعمرة. من هذا الموقف القومي ننظر الى مشكلة الاستعمار ونفهمها ونحلها ثم نرفض ان ننظر اليها او نفهمها او نحلها الا من هذا الموقف القومي. لاننا قد تعلمنا «ان التطور الاجتماعي يبدأ من الواقع القومي كما هو. بالمجتمع كما هو. بالبشر في واقعهم المعين المشترك كما هو. ويكون علينا، اول ما علينا، ونحن نحاول معرفة واقعنا لنطوره ان نعرف معرفة صحيحة، او نحدد بدقة، واقعنا الاجتماعي. ان نجيب على اول الاسئلة التي يطرحها التطور الاجتماعي: ما هو مجتمعنا. وان نحتفظ به كما هو. وان نحافظ عليه كما هو. وان نتعامل معه كما هو. سواء اعجبنا أو لم يعجبنا أو كان منا من يتمنى لو لم يكن منتمياً اليه. «ووعينا الانذار» بالفشل الذي تستحقه اية حركة تستهدف تطوير الواقع جاهلة أو متجاهلة أو رافضة التعامل مع حقيقته الاجتماعية كما هي» (فقرة ١٨).

نحن اذن لا نبحث عن متاعب النضال ضد الاستعمار تطوعاً خارج حدود الدول التي نعيش فيها، ولكن ببساطة، لا نريد ان نفشل لا في معرفة حقيقة مشكلة الاستعمار ولا في حلها.

فما الذي نراه من الموقف القومي؟



٤٥ - المعركة والقائد:

حتى نهاية الحرب الاوروبية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) كانت الأمة العربية كلها، ارضاً وبشراً، واقعة تماماً في قبضة القوى الاستعمارية. كانت كل امكانيات التقدم الاجتماعي المتاحة فيها، بشرية او مادية، مسلوبة ومسخرة لخدمة المستعمرين في انجلترا وفرنسا وايطاليا، ومقسمة فيما بينها بدون فائض تحت حراسة قواتها المسلحة المنتشرة على الارض العربية كلها إلا حيث رأت الدول الاستعمارية

انها في غير حاجة الى حراسة مسلحة (الحجاز واليمن). وكان اقتسام الوطن العربي ذا دلالة على حقيقة المشكلة. فقد وضعت الامة العربية «كمجتمع قومي واحد» على مائدة المستعمرين بعد الحرب الأوروبية (١٩١٤ - ١٩١٨) بدون اضافة من خارجها ليقتسموها فيما بينهم. العراق وفلسطين وشبه الجزيرة العربية ومصر والسودان لانجلترا، «في مقابل» ان تكون سورية ولبنان وتونس والجزائر والمغرب لفرنسا، على ان تكون ليبيا لايطاليا. وهكذا كان كل جزء من الوطن العربي ثمناً لجزء آخر منه في عملية مبادلة تمت اتفاقاً بين القوى الاستعمارية وهي تقسم الأمة العربية. ولم يكن ثمة دليل على وحدة المصير أقوى من أن يكون تخلي دولة استعمارية أولى عن جزء من الوطن العربي لدولة استعمارية ثانية هو «شرط» استيلاء الدولة الاولى على جزء ثان من الوطن العربي. وقد بلغت استهانة المستعمرين بالامة العربية حد اعتبار فرنسا ان الجزائر جزء منها وحد الحاق الفاشية ليبيا بايطاليا. كان ذلك هو الاستعمار الظاهر بكل بشاعته. ومنذ اللحظات الأولى لم تتوقف مقاومة المستعمرين في أي جزء من الوطن العربي. وتوالت ثورات التحرر ولكنها كانت، بحكم التجزئة، ثورات تحرر اقليمي. حتى قوى التحرر التي كانت قد بدأت نضالها موحدة في المشرق العربي (١٩١٦) فرقتها التجزئة. وهكذا كانت حركات التحرر في الوطن العربي حركات اقليمية تقوم بها فصائل معزولة بعضها عن بعض تواجه كل منها بما هو متاح لها من قوة محدودة الحلف الاستعماري كله بقوته العاتية. فانهزمت في كل مكان. ودفعت الامة العربية من ابنائها عشرات الالوف من الابطال الذين استشهدوا في معارك التحرر الاقليمية الخاسرة. وفي الحرب الاوروبية الثانية بلغت التبعية حد العبودية والرق. واصبح الشعب العربي «غريباً» بكل دلالة الكلمة في وطنه العربي. الرؤساء والحكومات والموظفون والمنتجون والعاملون حتى العاطلون... كل هؤلاء كانوا لا يملكون من امرهم الا ان ينفذوا الاوامر الصادرة

اليهم من القوى الاستعمارية. حتى الاعراض العربية ابيحت للترفيه عن جنود المستعمرين وتحولت المدن العربية الى مواخير للدعارة العلنية. ولم يكن الشعب العربي في اي مكان يأكل او يشرب او يلبس الا بالقدر الذي يسمح به المستعمرون ومن فائض ما يستهلكون... فقد استعمل المستعمرون الامة العربية ارضاً وبشراً اداة لهم في حربهم الرأسمالية ضد منافسيهم من النازيين والفاشيين في سباق السيطرة على الشعوب.

ثم تغير اسلوب الاستعمار بعد الحرب فاختارت الدول الاستعمارية سحب قواتها من المستعمرات توفيراً لنفقات الاحتلال بعد الخسائر الفادحة التي لحقت بها في قتالها الطويل باهظ التكلفة. واستأنفت حركات التحرر الاقليمي في الوطن العربي نشاطها فور انتهاء الحرب. واستطاعت دول كثيرة في الوطن العربي ان تكسب معارك الجلاء ضد قوات كانت قد اعدت خطط الانسحاب من قبل. ولكن الانسحاب لا يعني التحرر. فمن كل ارض عربية انسحبت الجيوش المحتلة بقيت التبعية للاستعمار قائمة. وتحت اعلام «الاستقلال» المتزايدة في الوطن العربي بقيت كل مصادر الانتاج وكل الاستثمارات وكل البنوك وكل شركات التأمين وكل ادوات الانتاج الزراعي والصناعي وكل وسائل الخدمات من اول القاطرات والطائرات والدراجات الى الادوية والاحذية والاغطية والاوعية... تابعة في سوق الانتاج او في سوق الاستهلاك، تبعية مباشرة للاحتكارات الرأسمالية. وكان الفكر الليبرالي ومبتكراته السياسية من اول الحرية الفردية المقدسة الى آخر الديموقراطية الشكلية يعربد بدون شريك في الرؤوس العربية الفارغة ويبيع الليبراليون «اصوات» الشعب العربي ويشترونها في سوق الانتخابات الحرة. وبينما بقيت معارك التحرر الاقليمي قائمة ضد الاستعمار الظاهر في الأماكن التي بقيت فيها جيوشه كاد الاستعمار ان يصفي حركات التحرر في الاقاليم المستقلة عن طريق التبعية السياسية والاقتصادية والفكرية

الكاملة تحت ستار الاستقلال السياسي. في تلك المرحلة الزائفة التي امتدت حتى سنة ١٩٥٢ كانت اقدام المستعمرين على رؤوس الشعب العربي في الدول « المستقلة » أكثر « ثباتاً » منها في الاقطار التي تقوم الجيوش فيها علامات ظاهرة على التبعية. كيف يمكن اقناع الجيل الجديد من الشباب العربي الذي لم يشهد تلك المرحلة بالعبودية التي كان يعيش فيها الجيل الذي عاصرها. هل يكفي ان نذكر لهم ان السفير البريطاني في مصر، التي تضم ثلث الامة العربية بشراً وتمثل قمة تقدمها الحضاري، كان صاحب الكلمة الاولى والوسطى والاخيرة في اختيار حكومة مصر رئيساً ووزراء، ولم يكن كل جهاز الدولة من اول الملك في قصره حتى خفراء الامن في القرى الا تابعين له تبعية مباشرة يصوغها « البرلمان » في قوانين وتصوغها الحكومة في لوائح وقرارات ويحكم طبقاً لها القضاء وينفذها الشعب. ان « الزواج الكاثوليكي » الذي لا طلاق فيه كان رمزاً للعلاقة بالمستعمرين كما عبر عنه علناً وزير من وزراء حزب الاغلبية (الوفد) الفخور بمعاهدة الشرف والاستقلال التي عقدتها الاحزاب مجتمعة سنة ١٩٣٦. ولم يكن ذلك الوزير الا نموذجاً لأمثال نوري السعيد في العراق وغيره من العملاء في الاقطار الاخرى. أشنع من هذا وابشع ان دولنا كانت تعلمنا ان تلك علاقة طبيعية في مصلحتنا لا تستحق الرفض فاستكانت اليها ولم يرفضها الا قليل.

وفي سنة ١٩٥٢ قامت في مصر ثورة تحرر بقيادة جمال عبد الناصر. وكانت كمثيلاتها من حركات التحرر في الوطن العربي حركة اقليمية: اقليمية المنطلقات اقليمية القوى اقليمية الغايات. ولم يكن الوطن العربي يمثل في منطلقاتها إلا « دائرة » ثانية تحيط بالدائرة الاولى التي هي مصر، وتتلوها دائرة اوسع هي دائرة العالم الاسلامي. وكانت قواها (منظمة الضباط الاحرار) مصرية خالصة. وكانت غاياتها تحرير مصر من الاحتلال الانجليزي وتحرير المصريين من سيطرة الاقطاع ورأس المال وانشاء جيش قوي يحمي استقلال مصر.

ان وضوح المعرفة بهذه البداية بالغ الأهمية في معرفة تطور معارك التحرير في الوطن العربي. ولم تلبث الثورة ان اتفقت سنة ١٩٥٤ على جلاء الجيوش الاجنبية عن مصر في موعد أقصاه سنة ١٩٥٦ . ولم يكن ذلك شيئاً فذاً في عصره. فمنذ اوائل سنة ١٩٤٧ كانت انجلترا التي أثخنتها جروح الحرب قد اتفقت مع الولايات المتحدة الامريكية على ان تتنازل لها عن السيطرة على الشرق الاوسط وأن تسحب قواتها. وكان اول تطبيق للاتفاق هو انسحابها من فلسطين لتعلن القيادة الجديدة للقوى الاستعمارية ممثلة في « ترومان » اعترافها بدولة اسرائيل فور الانسحاب. وقد دفع ايدن وجي موليه ثمن محاولتهما خرق ذلك الاتفاق سنة ١٩٥٦ . وليس من المنكور أنه بالرغم من الاهداف التحررية الواضحة التي اعلنتها ثورة ١٩٥٢ منذ البداية لم تقاومها انجلترا ولا قاومتها الولايات المتحدة الامريكية بقدر ما كانت أي منهما تستطيع. واستقل السودان منفصلاً عن مصر تأكيداً لاقليمية الثورة. وبدأت الثورة منذ ١٩٥٤ محاولتها في التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية في مصر في انتظار جلاء الجيوش الانجليزية سنة ١٩٥٦ . غير ان تلك الفترة الزمانية القصيرة التي انقضت ما بين سنة ١٩٥٤ وسنة ١٩٥٦ قد شهدت تحولاً خطيراً في الوطن العربي. ففيها اختبر الاستقلال السياسي اختباراً حقيقياً فانكشفت التبعية التي تحاول القوى الاستعمارية، او قيادتها الامريكية، ان تفرضها خفية تحت شعار جلاء الجيوش الانجليزية. وفيها فرض الواقع القومي ذاته فعرفت مصر الثورة ان معركة التحرير ممتدة على نطاق الوطن العربي كله وخاضتها على هذا النطاق. وفيها دخلت الجماهير العربية معركة تحرير مصر ضد العدوان الثلاثي تأكيداً لوحدة المصير القومي. وفيها عرف الذين يناضلون من اجل التحرر انهم لا يستطيعون ان يكونوا احراراً ورأسماليين معاً. وفيها توحدت قيادة معارك التحرر في الوطن العربي فولدت اول حركة تحرر قومي موحدة القيادة في التاريخ العربي

الحديث وإن كانت متفرقة القوى والساحات. وفيها كسبت الأمة العربية قائداً فذاً لمعارك تحررها وواحداً من أصلب قادة التحرر من الاستعمار في العالم على الاطلاق هو جمال عبد الناصر.

ذلك لأن فيها قال عبد الناصر « لا » رفضاً لشروط الرأسمالية الاجنبية التي كان يرغب في ان يستفيد بأموالها وخبرتها في التنمية، ولكن بدون تبعية. وفيها قال « لا » رفضاً لمشروع ايزنهاور الذي كان يغلف التبعية بغلاف الدفاع عن « الدائرة » العربية ضد عدوان سوفييتي غير محتمل بالرغم من حاجته الى الدفاع عن وطنه ضد كل اعتداء ولكن بدون تبعية. وفيها قال « لا » رفضاً لشروط الولايات المتحدة الامريكية عندما حاول ان يحصل منها على السلاح بعد الاعتداء الاسرائيلي على غزة مع انه كان في اشد حاجة الى السلاح ولكن بدون تبعية. وفيها قال « لا » رفضاً لشروط الرأسماليين المقترنة بتمويل السد العالي مع انه كان شديد الرغبة في بناء السد العالي ولكن بدون تبعية. وفيها قال « لا » رفضاً لانحيازه ضد المعسكر الاشتراكي فتعامل معه بالرغم من انه لم يكن يرفض التعامل مع المعسكر الرأسمالي ولكن بدون تبعية. ولم يكن عبد الناصر يقول لا « مشاغبة » ولكن لأن ثورة ١٩٥٢ التحررية التي كان يقودها كانت في مرحلة اختبار من خلال مواجهة الاستعمار الجديد (التبعية). كانت كلما تقدمت خطوة على طريق التقدم الاجتماعي تجد الولايات المتحدة هناك تقدم لها ما تريد مختلطاً بالتبعية. وكانت كل قيمتها كثورة تحررية متوقفة على مقدرتها على ان تقول « لا » رفضاً للتبعية. وقد قالها عبد الناصر ولم يتوقف عن قولها الى ان يغيب في سنة ١٩٧٠.

وعندما قال « لا » وكلما قال « لا » اشتعلت على الأرض العربية أكثر معارك التحرر ضراوة دفاعاً ضد التبعية التي تريد الولايات المتحدة الامريكية فرضها على العالم العربي. وانكشف الاسلوب الجديد للاستعمار إذ لم يكن للولايات المتحدة الامريكية جندي واحد

في مصر بينما هي التي تقود المعركة ضدها . واتضحت الحقيقة القومية لمشكلة الاستعمار . فقد فرض الحصار على مصر من الارض العربية وسلط عليها كل عملاء الاستعمار من العرب . ومن ناحية اخرى كان على القوى الاستعمارية في انجلترا وفرنسا واسرائيل أن تهاجم مصر وتسقط عبد الناصر حتى تستطيع ان تبقى في الجنوب العربي والجزائر وفلسطين . فلما ان اعتدت سنة ١٩٥٦ حسم الأمر . ودخل الشعب العربي كله معركة الدفاع عن مصر واصبح عبد الناصر منذ ذلك الوقت قائد معارك التحرر العربي بدون منازع أو شريك . واكتشفت قوى التحرر العربي العلاقة الوثيقة بين الاستعمار والنظام الرأسمالي فاختارت حلفاءها من الاشتراكيين وضعت في مصر رؤوس الأموال الاجنبية . ومنذ ١٩٥٦ دخلت الولايات المتحدة الامريكية المعركة سافرة كقائدة لامبراطورية الاحتكارات الرأسمالية واستعملت كل الاسلحة : الصداقة والعداء ، المعونة والحرمان ، التدخل والحصار ، الدبلوماسية والحرب ، الكلمات التي تريد أن تقنع والاساطيل التي تريد أن ترهب . ولم تزل .

من الذي كان يواجه المستعمرين في معارك التحرير تحت قيادة جمال عبد الناصر ؟

ليست أية دولة عربية . ولا مصر ، لقد دخلتها دولة مصر بكل قواها ، خارج حدودها ، وقدم الشعب العربي فيها شهداءه حتى خارج حدود الوطن العربي في معارك التحرر ضد الاستعمار ، لا لأن مصر الدولة كانت تنفذ مخططاتها التوسعية بل لان القاهرة كانت مقر قيادة جمال عبد الناصر الذي هو رئيس دولة مصر وقائد معارك التحرر العربي في الوقت ذاته ، وفي مصر - بعد - ثلث الشعب العربي كله . انما الذي واجه المستعمرين في معارك التحرر تحت قيادة جمال عبد الناصر هي الجماهير العربية في مصر وفي كل مكان من الوطن العربي . انها قوة اخرى مختلفة المنطلقات ومختلفة الغايات عن القوى الاقليمية ولو كانت تحررية . منذ سنة ١٩٥٥ والجماهير

العربية، أعرض الجماهير العربية، تعتبر جمال عبد الناصر قائدها وكان عبد الناصر يقودها فعلاً في معارك التحرر في كل مكان من الوطن العربي من مركز قيادته في القاهرة. من تلك العلاقة « شبه » المنظمة بين الجماهير العربية في انحاء الوطن العربي وبين قائد معارك التحرر في القاهرة ولدت في هذا العصر الحديث أول حركة تحرر عربي.

وقد كانت تلك الحركة من القوة - عربياً - بحيث يمكن أن نقول - بدون خطأ - ان كثيراً من القيادات في الوطن العربي كانت تستمد مواقعها الجماهيرية من صلتها بالرئيس عبد الناصر أو - في بعض الاوقات - من ادعائها أن ثمة صلة بينها وبين عبد الناصر. وكانت من القوة - دولياً - بحيث أن الدول العربية، كل الدول العربية، التي ما كانت لتكسب دولياً إلا بمقدار وزنها الحقيقي، وهو خفيف، قد كسبت سياسياً واقتصادياً ومالياً وأدبياً اضعاف اضعاف ثقلها الحقيقي في موازين الدول. نقول كل الدول العربية لأنه لا توجد دولة عربية واحدة، حتى الدول التي يسخرها حكامها لمناهضة حركة التحرر العربي، لم تتمتع فعلياً بحماية الجماهير العربية شبه المنظمة تحت قيادة عبد الناصر. ولا يوجد حاكم أو قائد عربي واحد، حتى الذين عاشوا يناهضون عبد الناصر، يستطيع ان يزعم أنه لم يكن يقيم حساباته على اساس أن الجماهير العربية تحت قيادة عبد الناصر ستتدخل لحماية الشعب العربي في دولته أو تحت قيادته ضد أي عدوان اجنبي بصرف النظر عن موقفه المناهض. بل ان منهم من كسب واثرى ابتزازاً من سادته تحت ضغط التهديد بانحيازه الى عبد الناصر. كانت حركة قوية الى درجة أن فجرت حفنة من المناضلين بالاتفاق مع عبد الناصر - في القاهرة - وبدعم ومشاركة منه حتى النهاية أروع ثورات التحرر في الجزائر. إلى درجة أن يسقط مشروع ايزنهاور. إلى درجة أن يطرد « جلوب » من الأردن. الى درجة أن يخرج الثوار من كهوف الإمامة في اليمن وينتصروا. إلى

درجة أن يستطيع جنوب اليمن أن يخوض ضد بريطانيا حرباً مسلحة ثم ينتصر. الى درجة ان يرى الاتحاد السوفييتي انها حركة ذات وزن يستحق أن ينحاز اليه بكل وزنه الدولي والاقتصادي والفني... برغم موقف الشيوعيين العرب المناهضين لقيادتها. طوال خمس عشرة سنة كانت كل الدول العربية. وكل القوى في الوطن العربي، تعيش، لا تحت حماية قواها الذاتية، بل تحت حماية قوى اخرى منتشرة من المحيط الى الخليج، وقادرة على أن تضرب في أي مكان. تلك هي قوى التحرر العربي موزعة الفصائل في الوطن العربي موحدة القيادة في القاهرة. كانت تلك القوى هي الاضافة الهائلة لوزن اية دولة عربية. ومن تلك القوى استمدت كل الدول العربية، بما فيها الجمهورية العربية المتحدة، الثقل الذي جعلها أهلاً للصداقة يمنحها الأصدقاء اكثر مما تستحق بذاتها، وأهلاً للعداء يخشاها الاعداء أكثر مما تقدر بقوتها. وهي هي التي تخوض منذ خمسة عشر عاماً معارك التحرر العربي ضد الاستعمار.

ولقد حققت حركة التحرر العربي هذه انتصارات عدة بلغت ذروتها في الفترة ما بين ١٩٥٨ الى ١٩٦١. ففيها تحققت الوحدة بين مصر وسورية وتحرر العراق وانتصرت ثورة الجزائر وبدأ التحول الاشتراكي. واستطاع فيها جمال عبد الناصر ان يقول للأعداء والأصدقاء معاً «لا» ويصدر أمره من مركز قيادته الى جماهيره فيسقط عبد الكريم قاسم في العراق بعد بضع سنين بالرغم من أن كل القوى الدولية كانت تحميه. ولكنها - أيضاً - منيت بهزائم مروعة بدأت بالانفصال سنة ١٩٦١ وانتهت بهزيمة يونيو (حزيران) سنة ١٩٦٧.

ولكنها في سنة ١٩٦٧ لم تكن بدون رصيد. ففي ظلام الهزيمة تألقت المكاسب التي كانت حركة التحرر العربي قد حققتها من قبل - واسترد الشعب العربي المقابل العادل لتضحياته في المعارك السابقة. فقد انهارت الجيوش وفتحت حدود الأرض العربية للغزاة

من الفرات الى النيل بدون عائق، فتقدمت الدول التي كانت حركة التحرر العربي قد كسبت صداقتها تحول دون الاجهاز على الدول العربية المهزومة وتعوضها عن خسائرها الفادحة،وانهارت القوى، كل القوى، فتقدم الشعب العربي، عشرات الملايين من أبناء الأمة العربية، في كل مكان من الوطن العربي، يومي ٩ و ١٠ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ يقولون بقوة هادرة لا تملكها الا الجماهير: لا. كانت تلك هي الأمة العربية بكل ما فيها من اصالة وحضارة ترفض الهزيمة وتتحدى الواقع وتعيد الى مركز القيادة الرجل الذي اختبرت، من قبل، مقدرته على ان يقول: لا. والذي لم يكن لدى الجماهير العربية المتمردة ضد الهزيمة أي شك في انه، منتصراً أو مهزوماً، قادراً أو غير قادر، سيقول: لا. وقالت فصائل المقاومة الجماهيرية «لا» من فوهات البنادق. حتى رؤساء الدول العربية لم يستطيعوا إلا أن يقولوا في مؤتمر الخرطوم (اغسطس «آب» ١٩٦٧ «لا مفاوضة. لا صلح. لا اعتراف» ثم يقولوا: «لا» رفضاً لانهيار قاعدة حركة التحرر العربي ومركز قيادتها فقدموا ما استطاعوا من معونة ودعم الى الجمهورية العربية المتحدة.

طبقاً لأي قانون ما عدا قانون حتمية التحرر، وطبقاً لأي منطق مادي او مثالي سوى المنطق القومي. واستناداً الى اية قوة في الارض غير قوة الجماهير العربية التي تحمل في ذاتها تراث امتها، لم يكن من الممكن ان ينطق احد في الوطن العربي كلمة «لا» في ذلك الاسبوع الاسود من يونيو (حزيران) ١٩٦٧. ولم تكن الجماهير العربية في ذلك الوقت تملك الا رصيد الثقة بمنطلقاتها وغاياتها وانتصاراتها السابقة تحت قيادة عبد الناصر. واستردت الجمهورية العربية المتحدة اضعاف اضعاف ما كانت قد بذلته من تضحيات خارج حدودها في السنين الماضية. ولو لم يوجد في التاريخ العربي كله سوى يومي ٩ و ١٠ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ لكانا دليلاً من الممارسة لا ينقض على صحة الفكر القومي وسلامة منطلقاته، فقد كانا

دليلاً غير قابل للنقض على وجود الامة العربية ووحدة مصيرها.

ثم بدأت الانتصارات مرة اخرى. اولها واخطرها اثراً هو رفع مشكلة فلسطين من انقاض التشويه الذي حاولت كل القوى المعادية للتحرر العربي ان تدفنها تحته، فاذا هي، كما كانت دائماً، مشكلة ارض مغتصبة منذ سنة ١٩٤٨ وليست مشكلة حدود وجوار بين الدول العربية واسرائيل. وبعد عشرين سنة تعود اسرائيل فتواجه معركة وجودها لا معركة حدودها. وبعد عشرين سنة. تعود الدول العربية لتواجه الاختيار بين ان تعود الى الحدود المحتلة او ان تعترف بالوجود المغتصب. وتتجسد وحدة مصير الارض العربية. وبعد عشرين سنة يعود المجتمع الدولي فيواجه التناقض بين الوجود الاسرائيلي ووجود الشعب العربي على ارض فلسطين. انها المشكلة التي ظن الناس انها قد انتهت منذ سنة ١٩٤٨. اما الانتصار الثاني فهو عدم السماح لاسرائيل بان تفض الاشتباك الذي بدأ سنة ١٩٦٧ لتعود الى حياة الامن على ارض فلسطين، فقد حوّل الصمود العربي ورفض الاستسلام معركة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ من حرب خاسرة كما حدث في سنة ١٩٤٨ الى جولة خاسرة في صراع مستمر تثيره مشكلة مستمرة. اما الانتصار الثالث فهو عدم التراجع عن التحول الاشتراكي بعد الهزيمة ودعم العلاقات مع المعسكر الاشتراكي برغم كل ما قيل فور الهزيمة. اما الانتصار الرابع فهو ثورة مايو ١٩٦٩ في السودان. اما الانتصار الخامس فهو ثورة سبتمبر ١٩٦٩ في ليبيا. غير ان قمة الانتصارات كلها ان تعرض الدول المنتصرة، ذات القوة التي لا شك في مقدرتها الباطشة، على جمال عبد الناصر، القائد الذي فقد اغلب قوته المسلحة، ان يسترد سيناء في مقابل ان يكف نفسه ودولته عن «التدخل» في شؤون الوطن العربي فيقول: لا. ولو لم يكن في تاريخ عبد الناصر كله الا هذا الموقف لكان به واحداً من اصلب قادة التحرر القومي في العالم وبطلاً فذاً من ابطال الامة العربية..

ان الاقليميين الذين يستحيل عليهم، من داخل قواقعهم الضيقة، ان يروا مشكلة الاستعمار على حقيقتها الاجتماعية، فلا يعرفون كيف يواجهون قوى المستعمرين، لأنهم لا يعرفون اين يواجهونها لن يروا فيما حدث منذ سنة ١٩٦٧ إلا ان المصريين قد فقدوا سيناء وأن الاردنيين قد فقدوا الضفة الغربية، وان السوريين قد فقدوا المرتفعات المحتلة. لأنهم عندما لا يعتبرون ارض فلسطين ارضهم لا يرون قوى الاغتصاب المرابطة فيها منذ سنة ١٩٤٨، فلا يدركون النصر الذي تحقق بطرح مشكلة اغتصابها من جديد بعد سنة ١٩٦٧، ولا النصر الذي تحقق يفرض الاستمرار في المعركة وعدم السماح لاسرائيل بأن تعود لتتفرغ للبناء الآمن على ارض فلسطين. ولأنهم لا يعتبرون السودان وليبيا جزئين من الأمة العربية التي يحاول الاستعمار ان يفرض عليها سيطرته، لا يرون في تحرير الشعب العربي في السودان وفي ليبيا انتصاراً في المعركة ضد الاستعمار. ولأنهم لا يعرفون من وطنهم العربي إلا مواقع أقدامهم ولا يرون قوى الاستعمار إلا ما يقتحم عليهم منازلهم، فلا شك يعتقدون أن رفض عبد الناصر لعزلة الشعب العربي في «دولتهم» مقابل استرداد الجزء المحتل من وطنهم «عناداً» غير معقول. ثم لا يسألون انفسهم هذا السؤال البسيط: لماذا يقبل المستعمرون التخلي عن سيناء في مقابل تلك العزلة إلا اذا كانت العزلة اكثر اتفاقاً مع مصالح المستعمرين من احتلال سيناء؟. ثم هذا السؤال البسيط: لماذا يعرض المستعمرون اعادة الارض المحتلة بعد سنة ١٩٦٧ في مقابل الاعتراف باسرائيل في داخل حدود آمنة إلا اذا كان الاعتراف باسرائيل في داخل حدود آمنة اكثر اتفاقاً مع مصالح المستعمرين من احتلال سيناء والضفة الغربية والمرتفعات المحتلة جميعاً؟..

هل المستعمرون أغبياء فهم لا يعرفون ماذا يريدون؟.

كلا. إنما الاقليمية هي العمياء البكماء الصماء.. فلا يفقه الاقليميون مشكلة الاستعمار في الوطن العربي. فهم المهزومون في

معارك التحرير ولو كانوا أبطالاً مناضلين. وما ينتصر فيها إلا القوميون التقدميون. ان عبد الناصر نفسه لم يكن اول ابطال معارك التحرر في الوطن العربي. لقد سبقه ابطال آخرون. كثيرون.. انهزموا عنوة او استسلموا للهزيمة اتفاقاً مع المستعمرين. ولكن عبد الناصر هو اول قائد عربي يواجه الاستعمار الجديد، الخفي، فلا يضلله الأسلوب، ويعرض عليه ما هو في أشد الحاجة اليه فيقول « لا » ويرفض التبعية. وهو اول قائد عربي يواجه الاستعمار من موقع قيادته لدولة اقليمية فلا تخدعه الحدود، ويعرض عليه ما هو في اشد الحاجة اليه فيقول « لا » ويخوض المعركة في ساحتها الحقيقية. وهو اول قائد عربي يواجه الاستعمار بدون نظرية، فلا تغريه التنمية الرأسمالية ويعرض عليه ما هو في اشد الحاجة اليه فيقول « لا » ويختار الاشتراكية. باختصار ان جمال عبد الناصر هو اول رئيس دولة في الوطن العربي فهم مشكلة الاستعمار على حقيقتها القومية والاجتماعية وحاول ان يحلها حلاً صحيحاً وهذا هو على وجه التحديد « خط » عبد الناصر.

وهنا العبرة، أبلغ العبر، لمن يريدون ان يتعلموا من تجاربهم شيئاً ينفعهم، أو حتى للذين لا يريدون ان يذهب دم الشهداء هدراً. ان عبد الناصر قائد ثورة ١٩٥٢ لم يكتشف كل هذا طبقاً لنظرية سابقة التقى عليها « الضباط الأحرار » في مصر. إنما اكتشفها من خلال محاولة تحقيق تلك الغاية المحدودة: تحرير مصر من الاحتلال الانجليزي والتخلف الاجتماعي. ولم يكن يملك في البداية إلا الاصرار على تحقيق هذه الغاية. واذا به من خلال عشرات المحاولات التي تجسدت في اشكال متنوعة ومختلفة، يكتشف ان مصر التي يصر على تحريرها هي جزء من أمة لا يمكن ان تتحرر إلا معها. وان الحرية التي يصر على تحقيقها لا يمكن ان تتحقق عن طريق الرأسمالية. فنقول هنا انه اكتشف من خلال اصراره على تحرير مصر الحقيقة الموضوعية للوجود القومي ووحدة مصيره. وميزة عبد الناصر انه عندما اكتشف

الحقيقة لم ينكرها ولم يتراجع عنها بل قبل التعامل مع الواقع الاجتماعي كما هو ليحرره. ولو بدأ عبد الناصر من اي قطر آخر في الوطن العربي لانتهى الى النتيجة ذاتها. فأولى بأن يعتبر الذين لا هم مثل عبد الناصر في اصراره على التحرر ولا هم حكام دولة كالجمهورية العربية المتحدة في كثافة امكاناتها البشرية والمادية.

ولقد فقدت الأمة العربية قائد معارك تحررها في سبتمبر (ايلول) سنة ١٩٧٠ والمعارك ما تزال مشتعلة. بل وحركة التحرر العربي في أدق وأخطر مراحلها. غير ان هذا لا يغير من حقيقة مشكلة الاستعمار شيئاً. ذلك لأنها مشكلة لم يصطنعها عبد الناصر لتنتهي معه، بل هي مشكلة خلقها المستعمرون بما يستولون عليه لأنفسهم من الامكانات البشرية والمادية المتاحة في الأمة العربية عنوة او بالتبعية. وبما يفرضونه على الشعب العربي، عنوة او تبعية، من قيود تحول دون مقدرته على التطور الاجتماعي بكل ما هو متاح في أمته العربية من امكانيات بشرية ومادية لا اكثر ولا اقل. لا اكثر لأننا لا نريد ان نسلب من اي مجتمع ما يملك. ولا اقل لأننا لا نريد ان يسلب احد من مجتمعنا ما نملك. وسيظل حلها الصحيح هو ان نسترد من قبضة القوى الاستعمارية، الظاهرة او الخفية، كل ما يملكه مجتمعنا القومي من مواد وبشر كما هو محدد بوجودنا القومي. وجودنا نحن لا وجود اي مجتمع آخر. فنسخره في بناء مستقبلنا التقدمي. مستقبلنا نحن لا مستقبل اي مجتمع آخر. والى ان تحل ليس امام الشعب العربي إلا ان يخوض معاركها بكل اسلحتها حتى النصر. أما كيف يخوضها فهذا امر متصل بالأسلوب الذي لا بد له من ان يستفيد من تجارب الهزائم السابقة. وانها لمعركة طويلة ومريرة ومعقدة ضد قوى كبيرة وقادرة وشرسة. ولكن النصر فيها لا شك فيه كما لا شك في حتمية الحرية. وهي، بعد، قدر الانسان العربي الذي لا مفر منه اذ «حتم على الانسان، بحكم قانونه النوعي، ان يستهدف دائماً حريته». والأمة العربية ليست قطيعاً من الماشية في زرائب الاقليمية، يرعاها او

يعلفها ثم يحلبها او يذبحها المستعمرون. بل هي أمة عريقة من بني الانسان لا بد لها من ان تنتصر في معركة الحرية طال الزمان او قصر. ان كل ما تقدمه لنا النظرية القومية هو انها تسلحنا بالمعرفة الصحيحة بالقوى المعادية لحريتنا، ومواقعها، وساحات الصراع ضدها، وغاياتنا من الصراع، فنصبح بها اكثر مقدرة على اختصار ايام العبودية لتسترد أمتنا «المقدرة على الحياة بما هو متاح في الأرض.»

لا اكثر ولا اقل.

- ٢ -

الوحدة

١

٤٦ - الوحدة والتحرر:

عرفنا من قبل ان اختصاص الشعب بالارض دون عيره من الشعوب والجماعات الاخرى هو ما يسمى في علم القانون « بالسيادة »، وان ممارسة تلك السيادة هو ما يسمى بالسلطة وان الدولة هي تلك المؤسسة التي تجسد سيادة الشعب وترسم حدود وكيفية ممارستها (فقرة ٢٤). عرفنا في الفقرة السابقة ماهية الاستعمار باسلوبيه الظاهر والخفي. ومنهما نعرف ان الاستعمار الظاهر إذ يسلب المجتمع الضحية امكانياته البشرية او المادية يسلب سيادته. يسلب من الشعب سيادته لتكون للمستعمرين. ويسلب الارض التي هي محل سيادة الشعب ليكونوا هم سادتها. وان يسلب بعض هذا يسلب بعض السيادة

فتكون في المجتمع الضحية سيادة ناقصة او – كما يقولون في لغة القانون – غير مكتملة. وإذ يعود الاستعمار بأسلوبه الجديد فيفرض سيطرته على المجتمع الضحية، بشراً وأرضاً، عن طريق التبعية فانه يعود فيسلبه كامل سيادته خفية سلباً لا تخفيه اعلام الاستقلال الشكلي. وتكون غاية التحرر هي استرداد الامكانيات البشرية والمادية المسلوبة بتصفية قوى الاستعمار والافلات من التبعية.

عندما يتم هذا لا يكون قد تحقق من التحرر الا وجهه السلبي. الغاء العائق الذي كان يحول دون الشعب وممارسة سيادته في مجتمعه. ولو وقف الامر عند هذا الحد لكانت حصيلة التحرر سلبية. انما تصبح ايجابية فتكتمل عندما يعود الشعب الى ممارسة سيادته بعد التحرر. وليس من اللازم ان يتم هذا بمجرد تصفية القوى الاستعمارية التي كانت تسلب سيادة الشعب في وطنه. اذ قد يحدث ان تناضل الشعوب من اجل تصفية القوى الاستعمارية التي تسيطر على مجتمعاتها من اجل الافلات من السيطرة الظاهرة او التبعية الخفية وتستعين في هذا بحلفاء يبذلون لها ما يساعدها على النصر في معاركها فاذا بها تكتشف فور التحرر من قوى استعمارية انها قد وقعت اثناء نضالها ذاته في قبضة قوى استعمارية اخرى، فتبدأ نضالها ضد الذين كانوا بالامس حلفاء نضالها. ان هذا لا يحدث قليلاً بل يحدث كثيراً منذ ان انتهج الاستعمار الجديد اسلوب التبعية. وهي ذات اللعبة التي ارادت الولايات المتحدة الامريكية ان تلعبها في مصر بعد سنة ١٩٥٦. فقد وقفت ضد الاعتداء المسلح وساعدت في اجلاء القوات الانجليزية والفرنسية والاسرائيلية لتحل هي محلها عن طريق استدراج مصر الى شرك التبعية فبدأ الصراع من اجل التحرر من جديد. وهي لعبة نجحت في اماكن كثيرة من العالم، وفي اقطار عدة من الوطن العربي، حيث لا نجد آثار الجيوش الاوروبية التي كانت تحرس الاستعمار ولكنا نجد التبعية للولايات المتحدة الامريكية في اكثر من مكان واكثر من قطر. وفي اي مكان من الوطن العربي نجد

التبعية للولايات المتحدة الامريكية او ولأية قوة اخرى غيرها نفتقد سيادة الشعب العربي. من هنا تصبح اقامة «الدولة» التي تجسد سيادة الشعب على الارض المتحررة هي المميز لكون معركة التحرر قد حسمت لمصلحة الشعب.

ولكن اية دولة تلك التي تجسد سيادة الشعب؟

إنها الدولة القومية، التي ستكون - بدون شك - غير كاملة السيادة إلى أن تكون شاملة الشعب والوطن جميعاً. إنما نعرض هنا للدولة القومية وعلاقتها بالاجزاء المتحررة من الوطن العربي، والتي جرى الأمر على تسميتها دولة الوحدة «النواة». وهي علاقة ذات حدين: أولهما هو أن الدولة القومية لا تقوم، ولا يمكن أن تقوم إلا على الاجزاء المتحررة من الاستعمار الظاهر والاستعمار الخفي كليهما. لأنها إذ تقوم في ظل الاستعمار لا تكون إلا أداة لفرض سيادته هو وليست تجسيداً لسيادة الشعب العربي. إنها ليست دولة إذ ينقصها عنصر السيادة حتى لو أسميت - تضليلاً - دولة الوحدة. وهذا الحد يصل وصلاً عضوياً بين دولة الوحدة القومية والتحرر فهما صنوان ويفصل فصلاً حاسماً بين دولة الوحدة التي لا تقوم على أسس قومية وبين دولة الوحدة القومية فهما مختلفان اختلاف العبودية والحرية. ويؤكد أن دولة الوحدة العربية، النواة أو الشاملة، لا تكون تحررية، ولا تجسد سيادة الشعب العربي إلا إذا قامت متفقة مع المنطلقات القومية التي تقول إن الأمة هي تكوين اجتماعي «يختص» فيه الشعب بوطنه. ويكشف لنا، بوضوح، أن الوحدة السياسية بين الاجزاء التابعة للاستعمار هي القبضة الواحدة التي يمارس بها المستعمرون سيطرتهم، وان الوحدة السياسية بين جزء متحرر وجزء محتل أو تابع ليست إلا شركاً يفقد فيه المتحررون حريتهم لأن الجزء التابع لن يكون إلا «الوسيط» الذي يلتحم بالجزء المتحرر لتسري إليه تيارات التبعية الظاهرة أو الخفية.

أما الحد الثاني للعلاقة بين الدولة القومية والاجزاء المتحررة فهو

أن الدولة القومية (النواة) هي وحدها التي تجسد سيادة الشعب العربي على الارض المتحررة. وهوما يعني تماماً أن الاجزاء التي تتحرر ولا تتوحد تبقى مسلوبة السيادة بقدر ما يقع خارج حدود كل جزء منها من الوطن العربي. ويبقى الشعب العربي خارج كل جزء متحرر لم تشمله الوحدة مسلوب السيادة بقدر هذا الجزء. وهنا نلتقي بأول آثار السلب (النقص) التي تحدثها التجزئة بعد أن عرفنا السلب الذي يحدثه المستعمرون. وهي آثار لا يمكن أن ندركها إلا على أساس المنطلقات القومية التي تقول ان الأمة هي تكوين اجتماعي « يشترك » به الشعب في وطنه، وبه تصبح « السيادة » مشتركة بين أفراد الشعب فلكل فرد فيه حق السيادة على كل ذرة من الوطن وهكذا نرى - من الموقف القومي - كيف أن « التجزئة »، تجزئة الارض المتحررة تحرم الشعب العربي في كل دولة اقليمية من ممارسة سيادته على الأرض العربية التي تقع خارج حدودها، وتحرم الشعب العربي خارج حدودها من ممارسة سيادته على أرضه فيها، فتنتقص من « سيادة » الشعب العربي داخلها وخارجها معاً. ان هذا هو الترجمة القانونية (الحقوقية) لما سبق ان قلناه من ان الاقليمية تهدر حق الشعب العربي في وطنه داخل كل اقليم وخارجه معاً (فقرة ٣٠). وما تهدره هنا هو « حق السيادة » الذي من أجله تدور معارك التحرر.

وبين التجزئة والاستعمار علاقات اخر.

إذ نستطيع أن نقول، بحق، ان المستعمرين لم يكونوا يعبثون عندما مزقوا الامة العربية الى أجزاء منفصلة، وأنهم لا بد كانوا يحققون بتلك التجزئة ما يتفق مع مصالحهم. ولا يستطيع أحد أن يحتج على ما نقول بأن القسمة وقعت فيما بين المستعمرين أنفسهم لأنهم متعددون، ذلك لأن القوى الاستعمارية لم يلبث كل منها ان عاد فجزأ نصيبه من الامة العربية الى تلك الاجزاء التي تقوم عليها الآن الدول العربية. نعم، لا يستطيع أي انسان في الوطن العربي أن يزعم ان قد كانت له أو لأجداده - قبل خمسين عاماً فقط - دولة بما

تعنيه الدولة من اختصاص الارض أو سيادة عليها . ولا يستطيع أحد أن يزعم أنه هو وأجداده قد اختار الحدود التي تقوم فيها دولته. كانت الحدود، كل الحدود، تحدد اما « بفرمانات » صادرة من الخليفة أو بمواقع الجنود الاوروبية الغازية، أو بالاتفاق بين كل تلك القوى المسيطرة. أما الشعب العربي فقد كان بعيدا عن هذا كله. ولو لم نكن نعرف من علاقة التجزئة بالاستعمار الا هذه العلاقة لكان اول ما نفعله – فور التحرر – هو أن نطهر الارض من التجزئة كأثر باق من آثار المستعمرين تمثل، وما تزال تمثل، بصماته كما رسمتها مصالحه.

وبين الوحدة والتحرر علاقات أُخر.

ففي هذا العصر، عصر الامبريالية والقنابل الذرية، لا نرى أملا، أي أمل، لأية دولة عربية، في أن تحافظ على تحررها أو أن تدافع عن حريتها. ان أثمان أدوات التقدم الاجتماعي الحديثة باهظة الى درجة يصبح الحصول عليها بدون تبعية، ولو كانت تبعية المال وقطع الغيار، مطلبا عسـير التحقق للدول النامية الا أن تكون في الدول النامية موارد مالية تسمح بشرائها بدون تبعية، وأفضل من هذا تسمح بصنعها بدون تبعية. أما تكاليف الدفاع عن الحرية فلا يكفي فيها حتى المال ولو كان موفورا. فقد تستطيع دولة عربية أو اخرى أن تشتري السلاح وخبراء التدريب ولكنها لن تجد كفايتها من المقاتلين على الاسلحة التي اشترتها. المقاتلين دفاعاً عن التحرر الا لدحر القوى « العظمى » ولكن لمجرد أن يكون الاعتداء عليهم أمراً باهظ التكلفة. أي لمجرد ألا تكون بلادهم مباحة لمن يريد. ولنتأمل ما هي القوى « العظمى » في هذا العصر. انها القوى التي استمدت عظمتها، لا من حضارتها، ولا من ثقافتها، ولكن من مقدرتها المادية والعلمية على حشد أعظم الامكانيات لتنفيذ ما تريد. في هذا العصر تناط العظمة بحجم الموارد، فهل ثمة أمل للدول العربية، أية دولة عربية، في أن تحافظ على حريتها إلا بمثل حجم موارد امتها العظيمة؟..

ومع هذا،

فنحن لا نبحث عن العظمة. اننا ما نزال نبحث في مشكلات التخلف العربي: عجز الشعب العربي عن أن يوظف كل الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في امته العربية لا أكثر ولا أقل. ثم اننا اذ نريد القوة لنتحرر أو نريد السلاح لنحمي أو نريد الادوات لنبني أو نريد العلم لننمي فانا لا نملك إلا الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في امتنا العربية لنحصل منها، وبها، على ما نريد. ونحن نريد أن نثبت - هنا - انه أيا كان ما نريد، وفي أي مجال أردنا، وفي كل مكان من الوطن العربي، وتحت كل الظروف، ستبقى مشكلة التجزئة مشكلة تخلف عربي، تقوم التجزئة فيها حائلا بين الشعب العربي وبين تحقيق «كل» ما يمكن - موضوعياً - تحقيقه، فهي قيد على ارادته تسلبه «بعض» مقدرته.



٤٧ : مشكلة التجزئة:

كيف تكون التجزئة في كل الظروف مشكلة تخلف في الامة العربية؟

ان العلم هو الذي يقدم الاجابة. ويقدمها، بوجه خاص، ذلك العلم ذو القوانين الحديدية: علم الاقتصاد السياسي. وعندما نرى أن في هذا العلم العظيم وقوانينه الحديدية تأكيداً لصحة نظريتنا القومية تتأكد لنا - مرة اخرى - صحة منهجنا والعلاقة الوثيقة بين القومية والتقدم الاجتماعي. وكما ترجمنا - من قبل - نظريتنا الى لغة القانون لنفهم المضمون القومي «لحق السيادة». نترجمها - هنا - الى لغة الاقتصاد لنفهم المضمون التقدمي للوحدة القومية.

ان الامة العربية بعنصريها الشعب والوطن تصبح «منطقة

اقتصادية » تتميز « بنيتها الاقتصادية » بالعلاقات والنسب القائمة بين عناصر الانتاج المتاحة فيها. أما حاجات الشعب العربي المادية والثقافية المتجددة أبداً فهي مصدر عنصر « الطلب » المتميز بدوره بأنه متنوع ومتجدد مع قابليته للاشباع في موضوع معين (قانون المنفعة الحدية). والامكانيات البشرية والمادية المتاحة في الامة العربية هي مصدر عنصر « الموارد ». الشعب العربي هو مصدر « العمل ».

والامكانيات المادية (الارض والمواد الخام والادوات المتراكمة تاريخيا) تمثل « رأس المال » أما التناقض بين الواقع الاجتماعي العربي وبين ما يريده الشعب فيه فمرجعه الى « الندرة » أي عدم كفاية الموارد لاشباع الحاجات. والمشكلة التي يثيرها هذا التناقض هي عدم اشباع حاجات الشعب العربي بالموارد المتاحة في الامة العربية فهي « المشكلة الاقتصادية » كما يعبر عنها في علم الاقتصاد. ويعبر علماء الاقتصاد عن كون الصراع الذي تثيره المشكلة يثور في الانسان نفسه بقولهم ان الحاجة « حالة نفسية » (ألم ووعي بسببه وارادة التحرر منه). وحلها الجدلي يتم عن طريق تغيير الواقع « بالتأليف » بين الموارد المتاحة في الامة العربية ليخرج من تفاعلها معاً شيء لم يكن موجوداً من قبل هو « السلعة » أو « المنتج ». ويتوقف النجاح في حلها على معرفة واحترام حتمية القوانين التي تحكم الاشياء والانواع.

وهو ما يعرف باسم « فنية الانتاج ». وعملية « التأليف » هذه التي تختار فيها العناصر القابلة بحكم قوانينها النوعية للتفاعل على الوجه الذي يؤدي الى المنتجات المطلوبة هو عملية « الانتاج ». وذلك الجزء من الموارد المادية الذي تتم به عملية الانتاج هو « أدوات الانتاج ».

والحل الصحيح للمشكلة الاقتصادية كما هو محدد موضوعياً بالواقع العربي ذاته هو « الناتج الحدي » الذي يمكن الحصول عليه من كل عنصر من عناصر الانتاج المتاحة فعلا. وقمة النجاح هو تحقيق هذا الناتج الحدي لنصل الى « الناتج الكلي » الامثل من الموارد العربية.

تلك هي الترجمة الاقتصادية للنظرية القومية، مع التجاوز عما لا يدخل من عناصر الوجود القومي في مضمون المشكلة الاقتصادية (الحاجات غير الاقتصادية، وغير الحالة، والموارد الحرة... الخ). ولنتجاوز أيضاً عن تقييم سابق للتجزئة فنفترض احسن الفروض بالنسبة إليها: تم النصر في معارك التحرر. ولا تبعية. ولا خطر من عودة الاستعمار. وفي ظل التحرر تكون كل الموارد المتاحة في الجزء المتحرر (الدولة الاقليمية) متاحة للشعب العربي فيه. ويتوالى تحرر الاجزاء الاخرى يتوالى تحرر أجزاء اخرى من الموارد لتصبح متاحة لجزء آخر من الشعب العربي. وبتحرر كافة أجزاء الامة العربية تصبح كافة الموارد المتاحة فيها متاحة للشعب العربي. لو تم كل هذا - ولو بسلسلة من المعجزات - سيكون أول ما هو جدير بالملاحظة هو أن الموارد المتاحة في الأمة العربية هي هي بذاتها الموارد المتاحة في الأجزاء ثم تبدأ مرحلة الانتاج، لنصل بذات الموارد الى الناتج الكلي. من هذه الملحوظة الأولى - ومن اجل تبسيط الحديث - نريد ان نعقد المقارنة. المقارنة بين الناتج الكلي لذات عناصر الانتاج في ظل الوحدة وفي ظل التجزئة.

مع ثبات باقي عناصر الانتاج تصبح زيادة الناتج الكلي متوقفة على «فنية الانتاج» (تقسيم العمل، واستخدام ادوات الانتاج الحديثة، والخبرة العلمية، والمهارة، والتنظيم... الخ). ولكي نستطيع أن نعقد المقارنة بين التجزئة والوحدة لا بد لنا من تثبيت عنصر فنية الانتاج ايضاً، فنفترض ان فنية الانتاج في كل جزء من الأمة العربية قد وصلت درجة من الكفاءة تحقق بها «الناتج الحدي» لعناصر الانتاج المتاحة للشعب العربي فيه، وبالتالي حقق كل جزء الناتج الكلي الأمثل بالنسبة الى موارده. ولنتذكر أن كل هذه فروض مجردة ولكنها فروض لازمة لبيان الآثار الخاصة بعنصر واحد من العوامل التي تؤثر في الناتج الكلي. ففي الواقع تتفاعل عناصر كثيرة وتساهم جميعاً في حصيلة الانتاج النهائية. وما يكون من

قصور في أي عنصر سيكون ذا أثر سلبي في الناتج الكلي. ومن هنا افترضنا ان كافة العناصر ثابتة عند حد كفاءتها الامثل حتى نستطيع ان نعرف الآثار التي يحدثها العامل الذي نبحثه: التجزئة. ثم نسأل: اذا تحققت كل هذه الفروض فهل يكون « مجموع » الناتج الكلي في كل الدول العربية مساوياً للناتج الكلي فيما لو كان الانتاج يتم في ظل دولة الوحدة؟...

والاجابة: لا. فمن ذات عناصر الانتاج وبأقصى قدر من الكفاءة الفنية يزيد الناتج الكلي في ظل الوحدة عنه في ظل التجزئة. لماذا؟... من أين يجيء الفرق؟..

لنعرف أولاً القوانين التي تضبط حركة الانتاج والتي تسمى « قوانين الغلة ». تقول ان أية زيادة في عناصر الانتاج كلها، أو بعضها، تؤدي الى زيادة الناتج الكلي بنسبة أكبر في مرحلة أولى (قانون الغلة المتزايدة) ثم تصبح نسبة الزيادة في الناتج الكلي مساوية لنسبة الزيادة في عناصر الانتاج في مرحلة تالية (قانون الغلة الثابتة). ثم يبدأ مرحلة ثالثة تقل نسبة الزيادة في الناتج الكلي عن نسبة الزيادة في عناصر الانتاج ويطرد تناقصها الى ان تصبح « صفراً ». أي تصبح الزيادة الاخيرة في عناصر الانتاج، ومن باب أولى أية زيادة أخرى، بدون غلة، تصبح عناصر « مبددة » (قانون الغلة المتناقصة). هذا بالنسبة الى الناتج الكلي. ومرجعه في زيادته أو في ثباته أو في نقصه الى اقتراب كل عنصر من عناصر الانتاج من « ناتجه الحدي ». ففي ظروف الاستخدام الامثل لعناصر الانتاج يرتفع ناتجها الحدي فيتزايد الناتج الكلي، وعندما تصل الى « الناتج الحدي » يثبت الناتج الكلي، لتبدأ العناصر المضافة بعد هذا في الابتعاد عن الناتج الحدي حتى تصل الى درجة الصفر. ومؤدى هذا ان تلك العناصر تكون مستخدمة استخداماً ناقصاً، ثم اكثر نقصاً، الى أن تصبح غير منتجة أصلاً. بمعنى انها لو سحبت من عملية الانتاج لما تأثر الناتج الكلي. وعلى هذا يكون الاستخدام الامثل

لعناصر الانتاج هو ما يصل بكل عنصر الى ناتجه الحدي من ناحية، ثم الحيلولة - من ناحية أخرى - دون دخول الانتاج مرحلة الغلة المتناقصة. أي الحيلولة دون تبديد عناصر الانتاج المتاحة. ويكون هذا بالتحكم المستمر في عناصر الانتاج أو في كيفية استخدامها.

ذلك لأنه للحصول على « وحدة » معينة من المنتج في فترة زمانية معينة (دالة الانتاج) يقتضي الأمر - كما عرفنا - « التأليف » بين عناصر متعددة بنسب مختارة. وأول وسيلة لزيادة الناتج الكلي (استخدام قانون الغلة المتزايدة) هي زيادة جميع عناصر الانتاج بنسبها المختارة فيزيد الناتج الكلي بقدر ما زدنا من عناصره. ولكن عند حد معين يبدأ قانون الغلة المتزايدة في فعاليته، فتكون نسبة الزيادة في الناتج الكلي أكبر من نسبة الزيادة في عناصر الانتاج أي نصل الى ما يعرف « بالانتاج الكبير ». وفي « الانتاج الكبير » يرتفع الناتج الحدي لعناصر الانتاج وبالتالي يزيد الناتج الكلي لذات العناصر. ويرجع هذا الى ما يسمى « وفورات الانتاج الكبير ». وهي « وفورات داخلية » تنتج عما يسمح به الانتاج الكبير من تقسيم أفضل للعمل يرفع مقدرته الانتاجية واستخدام أفضل لأدوات الانتاج الحديثة وتنظيم أفضل للادارة. ثم « وفورات خارجية » تنتج عما يسمح به « الانتاج الكبير » من ربط عدة فروع انتاج متخصصة في خط انتاجي واحد يخدم بعضها فيه بعضاً وتتكامل فيه عناصر الانتاج المتاحة في كافة الفروع على وجه يوفر العناصر المشتركة، فلا تتكرر في كل فرع، ويؤمن لكل فرع ما يلزمه من مواد خام او منتجات نصف مصنوعة او مصنوعة تقوم بها فروع الانتاج الاخرى طبقاً للأنماط المطلوبة فيطرد الانتاج بأكبر كفاءة ممكنة. وواضح ان « الانتاج الكبير » يتوقف على حجم الموارد الاقتصادية المتاحة (عرض الموارد).

هذه نقطة اولى

ومنها نتبين انه مع افتراض الاستخدام الكامل لكل موارد

الانتاج المتاحة في كل جزء من الوطن العربي، وبأرقى كفاءة فنية، تبقى أغلب الدول العربية محرومة، بحكم حجم الموارد المتاحة فيها، من الاستفادة من وفورات الانتاج الكبير. إذ أن « بنيتها الاقتصادية » لا تسمح بالانتاج الكبير. ومؤدى هذا انها حتى اذا وصلت من الكفاءة الانتاجية الى ما يحقق الناتج الحدي لعناصر الانتاج فيها، فان هذا الناتج الحدي سيكون أقل من الناتج الحدي لذات العناصر لو كان الانتاج يتم في ظل الوحدة. إذ في ظل الوحدة تصبح عناصر الانتاج تلك أجزاء في « بنية اقتصادية » أكبر تسمح بالانتاج الكبير فيرتفع نتاجها الحدي وبالتالي يرتفع ناتجها الكلي. لان حجم الموارد المتاحة (عرض الموارد) في ظل الوحدة سيكون أكبر بكثير من حجمها في كل جزء على حدة. مع ملاحظة أن هذا الحجم الكبير سيكون متاحاً (معروضاً) لاستخدامه بالنسبة لأي جزء من الأمة العربية. فالوحدة هنا لا تسلب أي جزء من الأمة العربية شيئاً من موارده المتاحة فيه، ولا تنتقص من بنيته الاقتصادية شيئاً، بل تضيف الى موارده موارد أخرى تصبح متاحة للشعب العربي فيه، وتضاعف من بنيته الاقتصادية. ويتم هذا بالنسبة الى الأجزاء جميعاً. وفيها جميعاً يزيد الناتج الكلي بقدر ما زاد في عرض الموارد. وتكون الحصيلة النهائية زيادة في الناتج الكلي لذات عناصر الانتاج في ظل الوحدة عنه في ظل التجزئة. هذا الفرق بين الناتج الكلي في ظل التجزئة والناتج الكلي في ظل الوحدة، لذات عناصر الانتاج وبأرقى قدر من الكفاءة في الدول العربية هو « بعض » ما تسلبه التجزئة من الشعب العربي في تلك الدول فتنتقص من مقدرته على التقدم الاجتماعي بقدر ما تسلب. نقول « بعض » ما تسلب إذ أن تلك ليست إلا نقطة أولى. قد لا تنطبق على واحدة أو أخرى من الدول العربية « الكبيرة » حيث يمكن أن تقوم مشروعات الانتاج الكبير نسبياً فلننتقل اذن الى النقطة الثانية.

هنا لا يتم استخدام قانون الغلة المتزايدة عن طريق زيادة عناصر

الانتاج جميعاً بنسبها المختارة، وانما يتم عن طريق زيادة بعض عناصر الانتاج مع ثبات بُعضها. في هذه الحالة تكون الزيادة في الناتج الكلي منوطة بالعناصر «المتغيرة». وكل عنصر يضاف يصبح عنصراً ثابتاً الى ان يصل الى ناتجه الحدي وتبدأ مرحلة تناقص الناتج الكلي إلا اذا امكن اضافة عناصر متغيرة جديدة. وترجع فعالية قانون الغلة المتزايدة في هذه الحالة الى ما يسمى «تضافر» عناصر الانتاج، بمعنى ان تزايد الناتج الكلي لا يرجع الى مجرد الزيادة في العناصر المتغيرة، بل يرجع الى كل عناصر الانتاج الثابتة منها والمتغيرة. وهو ما يعني ان «الناتج الحدي» لذات العناصر الثابتة يرتفع مع تغير العناصر الاخرى. ومرجع هذا الى انه طبقاً «لحتمية القوانين التي تضبط الاشياء» و «التأثير المتبادل فيما بينها» يتوقف الناتج الحدي من كل عنصر على نوع العناصر الاخرى. وهو لا يعطي، مهما تكن الكفاءة الفنية، اقصى ناتج حدي إلا في نطاق تفاعله مع عناصر اخرى معينة او قابلة للتعيين. ويكون الاستخدام الامثل لكل عنصر هو «التأليف» بينه وبين تلك العناصر التي تتيح له ان يصل الى أقصى ناتج حدي تسمح به قوانينه النوعية. كيف يمكن الوصول الى هذا؟.. بان يكون اكبر قدر من العناصر البديلة متاحاً. وهي بديلة بمعنى انه يمكن ان يحل بعضها محل بعض. ولكن عناصر الانتاج - وهذه احدى حقائق علم الاقتصاد - لا تكون بدائل كاملة فان كفاءة كل منها تختلف عن الآخر ويسمى ذلك «الميزة النسبية». ويكون الناتج الحدي لأي عنصر متوقفاً على تأليفه مع اكفأ العناصر البديلة. وهذا يتوقف بدوره على تنوع الموارد المتاحة (مرونة عرض الموارد). وهكذا نعرف ان الاستخدام المستمر لقانون الغلة المتزايدة والحيلولة دون الخضوع لقانون الغلة المتناقصة لا يتوقف على حجم الموارد فحسب بل يتوقف ايضاً على مرونة عرضها، أي عدم وجود موانع تحول دون استخدامها على الوجه الذي يتفق مع ميزتها النسبية.

ومنه نتبين انه مهما تكن الموارد المتاحة في اية دولة عربية متنوعة فإنها اقل مرونة منها في ظل الوحدة. وفي ظل الوحدة حيث تكون ذات الموارد المتاحة في الأجزاء، ولكن كلها معاً، متاحة كاضافات وبدائل لعناصر الانتاج في كل جزء يصبح عرض الموارد بالنسبة الى كل جزء اكثر مرونة. وتؤدي هذه المرونة لا الى استخدام الموارد، التي كانت « خارجية » ثم اصبحت متاحة، في الظروف التي تتفق مع ميزتها النسبية، فقط، بل ايضاً الى تحقيق ظروف الانتاج التي تتفق مع الميزة النسبية لذات الموارد « الداخلية » في كل جزء. وبالتالي ترفع الناتج الحدي لعناصر الانتاج الثابتة في الأجزاء من ناحية والناتج الحدي لعناصر الانتاج المتغيرة من ناحية اخرى. بالوحدة - هنا ايضاً - لا تسلب عناصر الانتاج في اي جزء من الأمة العربية شيئاً من ميزاتها النسبية، ولا تنتقص من كفاءتها الانتاجية، بل تضيف اليها ما يحقق ميزتها النسبية ويرفع من كفاءتها. ويتم هذا بالنسبة الى عناصر الانتاج في الاجزاء جميعاً. وفيها جميعاً يزيد الناتج الكلي بقدر ما تزيد مرونة عرض الموارد. وتكون الحصيلة النهائية زيادة الناتج الكلي في ظل الوحدة، لذات عناصر الانتاج، عنه في ظل التجزئة. هذا الفرق بين الناتج الكلي في ظل التجزئة والناتج الكلي في ظل الوحدة، لذات عناصر الانتاج وبأرقى قدر من الكفاءة في الدول العربية، هو « بعض آخر » مما تسلبه التجزئة من الشعب العربي في تلك الدول فتنتقص من مقدرته على التقدم الاجتماعي بقدر ما تسلب.

كانت غاية هذه الفروض المجردة ان نثبت الاثر السالب للتجزئة حتى عندما تصل كل دولة عربية إلى أقصى درجة من التقدم، لنرى باكبر قدر من الوضوح، انه طبقاً لقوانين حتمية، موضوعية، يمكن اكتشافها واستخدامها ولا يجدي تجاهلها شيئاً، تمثل التجزئة ذاتها، وبدون تدخل أي عامل اخر، مشكلة تخلف في الامة العربية. فهي تسلب الشعب العربي بعض مقدرته على أن يتقدم بقدر ما هو متاح

في أمته من امكانيات بشرية ومادية. وهي تسلبه في كل جزء من الأمة العربية مهما تكن الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في ذلك الجزء، أي حتى لو تفجر البترول في كل شبر من الأرض العربية... إذا كان البترول هو الذي يداعب احلام الاقليميين. ففي هذه الحالة أيضاً يبقى عائد البترول في ظل الوحدة أكبر من مجموع عائده في الأجزاء الاقليمية. ويمكننا أن نقول الشيء ذاته عن عائد استثمار الأموال، وعائد زراعة الأرض، وعائد استخراج المعادن، وعائد الصناعة، وعائد النقل،.. الخ، إذ أن تلك قوانين تحكم حركة الإنتاج أياً كان موضوع الانتاج.

من حقنا الان أن نعود إلى الواقع العربي في هذا النصف الثاني من القرن العشرين لنرى كيف أن التجزئة لا تحول دون بلوغ عناصر الانتاج اقصى ناتجها الحدي بل انها تبدد الموارد المتاحة وتحول دون استخدامها أصلاً. انها تحول قدراً كبيراً من الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في الأمة العربية إلى امكانيات « عاطلة ». وحتى لا يتحول الحديث عن « نظرية الثورة العربية » إلى حديث في الاقتصاد السياسي. سنضرب لهذا التبديد مثلاً من عنصر « العمل » وحده لنرى كيف أن التجزئة تكاد تحول نصف الشعب العربي العامل إلى عاطلين، أو أنها تحولهم فعلا، فتشل مقدرة الشعب العربي على التقدم بقدر ما تسببه من « بطالة ».



٤٨ - التجزئة والبطالة:

تفترض البطالة ابتداء المقدرة الذاتية على العمل فهي لا تقوم بالنسبة إلى الأطفال والشيوخ والعجزة. ثم يختلف الرأي في تعريف البطالة فيما بين القادرين على العمل. والدارج في أدب الاقتصاد السياسي التقليدي أن البطالة هي عدم العمل مع الرغبة فيه

ليستبعدوا من العاطلين أولئك الذين لا يرغبون في العمل أصلا. وواضح انهم، في هذا، يربطون العمل بالاجر لأن الذين لا يرغبون في العمل هم الذين تتوافر لديهم المقدرة على الانفاق بدون أن يعملوا أي الاغنياء بمواردهم عن الاجر. وربط العمل بالأجر يضيف إلى العاطلين ربات البيوت وأفراد العائلة الذين يعملون في المنازل أو يساعدون آباءهم بدون أن يتقاضوا أجوراً. وهو خطأ يتضح عندما يريد رب العائلة أو ربة البيت أن يقوم آخرون بما تقوم به ربة البيت أو أفراد العائلة. عندئذ سيتقاضى من يحلون محلهم في ذات الاعمال أجوراً مقابل ما يعملون.. هو اذن عمل انما يختلف مقابله تبعاً لما إذا كان القائم به فرد من العائلة أم فرد من خارجها. يتقاضى الغريب أجره نقداً ثم ينصرف، أما أفراد العائلة فيعود اليهم بالمشاركة في الدخل وتبادل الخدمات والتضامن والامن في رحلة الحياة الطويلة، فهم ليسوا عاطلين.

والواقع من الأمر أن البطالة ليست وثيقة الصلة بالعمل من حيث هو جهد مبذول كما يبدو من ظاهر الأمور. إذ أن كل الناس يعملون، في مجال أو اخر، على وجه أو اخر، لتحقيق غاية أو اخرى، يبذل الناس جهوداً غير مقطوعة، ذهنية أو يدوية، ولا يستطيعون أن يفعلوا غير هذا بحكم قوانينهم النوعية (فقرة ١٨). ومن هنا نستطيع أن نقول أنه إذا كانت البطالة هي التوقف عن العمل الذهني أو اليدوي فلا يوجد على الأرض عاطلون، إلا العاجزون عجزاً كلياً، وهم قلة نادرة.

إنما يصبح للبطالة مفهوم عندما يكون العمل هو « الجهد المبذول في الانتاج الاقتصادي ». مع ملاحظة أن الانتاج هو تحويل الموارد المتاحة الى منتجات مطلوبة لاشباع حاجات قائمة. وأن المنتجات قد تكون منجات مادية أو ثقافية أو خدمات تصل بها المنتجات الى من هو في حاجة إليها. فالعمل على هذا الوجه هو مساهمة بالجهد البشري في حل « المشكلة الاقتصادية » التي تثيرها الندرة. وبهذا يدخل

العمل عنصراً في عملية الانتاج. وتكون البطالة هي خروج العمل من عملية الانتاج فترات من السنة (البطالة الموسمية) أو عند أزمات الكساد (البطالة الدورية) أو عند تغيير اسلوب الانتاج (البطالة الفنية) أو امكانية خروجه بدون أن يتأثر الانتاج (البطالة المقنعة). وعلى هذا الوجه يقسمون البطالة الى أنواع في كتب الاقتصاد السياسي. وهو تقسيم لا يفيدنا كثيراً في معرفة العلاقة بين التجزئة والبطالة في الوطن العربي. فالبطالة الدورية ظاهرة مرتبطة بدرجة متقدمة من النمو الرأسمالي والرأسمالية في الوطن العربي ليست نامية الى حد أن تفرز أزماتها. وما تسببه الازمات الدورية في النظام الرأسمالي العالمي من بطالة في بعض الاقطار العربية ليس ظاهرة عربية إنما هي أثر من آثار التبعية الاقتصادية للقوى الرأسمالية الاجنبية.

أما البطالة الفنية التي تنتج عن تطور أدوات الانتاج على وجه يستغنى فيه الانتاج عن بعض قوة العمل، أو تطورها بمعدل من السرعة والاتساع يحول بين بعض العاملين وبين اكتساب المهارة اللازمة للعمل عليها فلا وجود لها في الوطن العربي حيث ما تزال أدوات الانتاج البدائية مستعملة وحيث لا يتوافر في الدول العربية فائض اقتصادي يخصص لتطوير صناعة أدوات الانتاج أو لشراء المستحدث منها فلا تغير أدوات الانتاج فيها إلا عندما تستهلك.

أما البطالة الموسمية التي يقال أنها لصيقة بالانتاج الزراعي تبعاً لمواسم الزرع والحصاد فليس مرجعها إلا أنها « نوع » خاص من البطالة بل الى أننا - في الزراعة - نحدد الفترة الزمانية التي نتخذها مقياساً لدالة الانتاج بعام كامل فيبدو الناس أنهم عاملون بعض العام وعاطلون بعضه الآخر. في حين أننا لو طبقنا هذا المقياس على فروع الانتاج الاخرى لوجدنا ما يسمى البطالة الموسمية غير مقصورة على الزراعة. ففي مجالات الصيد، والمباني، والسياحة، والصناعات القائمة عليها كحليج القطن وتعبئة التمر، وعصر الزيتون والنقل، والفنادق... تقوم البطالة الموسمية بهذا المعنى. بل إنها قائمة حتى في

مجالات الانتاج المستمرة بالنسبة لقطاع من العاملين يكفون عن العمل فترة كل عام وان كانوا يتقاضون اجورهم (الاجازات). تبقى البطالة المقنعة وهي - فيما نرى - واحدة من حالتين تتحقق فيهما البطالة: البطالة الظاهرة والبطالة المقنعة.

أما البطالة الظاهرة فظاهر أمرها. انها عدم القيام بأي عمل منتج مع المقدرة عليه. ويرجع هذا النوع من البطالة لسببين كثيراً ما يتفاعلان ويغذي أحدهما الآخر: عدم وجود مجال للعمل المنتج (فرص عمل) أو توافر موارد للانفاق بدون عمل. في الحالة الاولى يلجأ القادرون على العمل الى الحصول على موارد للانفاق عن طريق العمل غير المنتج: السرقة، والنصب والشحاذة، والقوادة، والمقامرة، والدعارة... الخ. وفي الحالة الثانية يتحول القادرون على العمل الى قوة استهلاكية فينفقون أموالهم في الاشباع المباشر لحاجاتهم عن طريق شراء السلع التي أنتجها غيرهم. ولما كانوا عاطلين فان كل وقتهم وجهدهم يكون مبذولا في اشباع رغباتهم. ومن هنا يلتف حولهم العاطلون لأنهم لا يجدون عملاً ليحصلوا منهم على موارد انفاقهم بسرقتهم أو النصب عليهم أو التسول منهم أو المقامرة معهم أو اشباع رغباتهم. في الدعارة مباشرة أو عن طريق « التوريد »... ويكاد يكون من القوانين الاجتماعية أنه حيث توجد البطالة لانعدام فرص العمل توجد الجرائم (العمل غير المنتج)، وحيث توجد البطالة لانعدام الحاجة الى العمل يوجد المجرمون والضحايا معاً.

والمثال الحي لهذا النوع من البطالة هو بعض الدول والدويلات العربية التي تعتمد في دخلها على عائد البترول وتحول بنياتها الاقتصادية بدون استثماره في مشروعات انتاجية هنا يعمل نفر قليل اعمالاً منتجة، كثيراً ما يكون من الوافدين اليها من خارجها، بينما تظل البقية من الناس مستغنية عن العمل طوال الوقت (بطالة كاملة) او اكثره (بطالة ناقصة) اتكالاً على الاموال النقدية التي توزع عليها من عائد البترول على اسس عائلية او عشائرية او قبلية او ادارية.

ويكفي عائد البترول في بعض الحالات التي تحول الشعب كله الى جماعة من العاطلين المستهلكين لما ينتجه غيرهم. ان البطالة هناك مختفية تحت ركام الرفاهية الاستهلاكية. وأسباب التخلف ما تزال قائمة وراء جبال السلع المستوردة. وهناك نلتقى باولى علاقات التجزئة بالبطالة. ففي تلك الدويلات يمثل عائد البترول دخلاً نقدياً يتجاوز بكثير طاقة البنية الاقتصادية على الاستثمار. ولما كان رأس المال النقدي عنصراً من عناصر الانتاج فهـو يخضع لقوانين الغلة التي عرفناها. فمع ثبات حجم الموارد المادية والبشرية، وهي ضئيلة هناك، تصبح كمية الانفاق المنتج ضئيلة ويصبح ثمة فائض نقدي كبير متاح فيها. ولما كانت التجزئة تقيم حواجز سياسية واقتصادية وقانونية تحول دون استثمار ذلك الفائض في مشروعات الانتاج في باقي اجزاء الامة العربية فيكون متاحاً إما للاقراض وإما للاستهلاك. اما عن الاقراض فحصيلته النهائية هي زيادة الفائض النقدي بقدر ما يضاف من فوائد الى القروض، فيعود رأس المال وفوائده معاً ليصبحا متاحين للوجه الوحيد الباقي: الاستهلاك. ومع تضاعف موارد الانفاق بدون عمل تتضاعف البطالة الظاهرة بنوعيها ويتحول قطاع نامٍ من القادرين على العمل الى قطاع من العاطلين السفهاء تحيط بهم قطاعات نامية من اللصوص والنصابين والمتسولين والمقامرين والقوادين... الخ. اننا لا ندافع هنا عن الفضيلة ولكن نكتشف العلاقة بين التجزئة والبطالة، فاذا كنا قد اكتشفنا ان ثمة علاقة بين التجزئة والبطالة التي هي بؤرة الرذائل جميعاً فان على الذين تهمهم الفضيلة ان يدركوا ان الوحدة هي الحل لمشكلة التجزئة. ويبقى ان يدرك الذين يرون الاموال العربية يبددها العاطلون ان الوحدة لا تسلب الشعب العربي في دول البترول شيئاً. انها اذ تتيح للاموال فرص الاستثمار المنتج تحول العاطلين في تلك الدول الى منتجين.

ان تكن البطالة الظاهرة تحرم الشعب العربي من بعض امكانياته

البشرية فتنتقص من مقدرته على التقدم الاجتماعي بقدر ما يتبدد من قوة العمل في هذه البطالة، فان ذلك قدر - على اي حال - محدود. وانما الذي يفتك بقوة « العمل » العربي ويكاد يشل مقدرة الشعب العربي على التقدم الاجتماعي المتناسب مع « عرض العمل » في الامة العربية، هو البطالة المقنعة.

ولكي ندرك مدى خطورة البطالة المقنعة في الوطن العربي وعلاقتها الوثيقة بالتجزئة، ينبغي أن نتذكر أن « العمل » من حيث هو عنصر من عناصر الانتاج يخضع ناتجه للقوانين الثلاثة التي عرفنا. قانون الغلة المتزايدة حيث تؤدي زيادة عدد العاملين الى تزايد الناتج الكلي. ثم قانون الغلة الثابتة حيث تؤدي نسبة الزيادة في عدد العاملين إلى نسبة مساوية لها في الناتج الكلي. ثم قانون الغلة المتناقصة حيث تتناقص نسبة الزيادة في الناتج الكلي مع كل عامل جديد الى أن تصبح صفراً. أي إلى أن يصبح العامل الاخير، وكل عامل آخر، عاملا غير منتج وان كان يتقاضى أجراً. كل هذا مع ثبات باقي عناصر الانتاج. وتبدأ البطالة المقنعة في الظهور ابتداء من دخول الانتاج مرحلة الغلة المتناقصة. فالعاملون عند ئذ إما انهم لا ينتجون انتاجاً متكافئاً مع مقدرتهم (بطالة ناقصة) أو أنهم لا ينتجون أصلا (بطالة كاملة) مع انهم يعملون طوال النهار ويتقاضون أجوراً عن عملهم غير المنتج. وتقوم هذه البطالة في حالتين. الحالة الاولى زيادة عرض العمل عن الطلب الفعلي (فرص العمل المتاحة). والحالة الثانية انعدام الميزة النسبية المتفقة مع فرص العمل المتاحة. والميزة النسبية (المهارة) تلعب دوراً خطيراً في الناتج الحدّي للعمل.

اما عن الحالة الاولى فهي من العلامات المميزة للبلاد المتخلفة اقتصادياً كثيفة السكان. حيث تكون الزراعة هي المجال الوحيد او الرئيسي للعمل المنتج. وفي الزراعة يعمل الفلاحون ساعات غير محدودة اعمالاً غير منتجة. واذا أخذنا السنة الزراعية مقياساً نجد انهم بحكم موسمية الزراعة يبقون عاطلين فترات زمانية متصلة (البطالة

الموسمية). بحيث يمكن ان تسحب من مجال الانتاج الزراعي نسبة كبيرة من الفلاحين بدون ان ينخفض الناتج الكلي للزراعة. وقد قدر مكتب العمل الدولي - بعد الحرب الاوروبية الثانية - انه لو سحب « نصف » المشتغلين بالزراعة في مصر لما انخفض الناتج الكلي للزراعة فيها. ومؤدى هذا ان نصف الفلاحين في مصر كان في حالة بطالة بالرغم من عملهم الدائب في الزراعة. ومع هذا فان البطالة المقنعة غير مقصورة على الزراعة. ففي كل الحرف الصغيرة التي تعمل بها نسبة كبيرة من العاملين تختفي البطالة المقنعة وراء الجهد المبذول في نشاطات تافهة الانتاج يقوم بها بشر قادرون على العمل المنتج. وعندما نرى في شوارع المدن زحاما من البائعين الجائلين، وماسحي الاحدية، وحاملي أوراق « اليانصيب »، وحراس السيارات، نتعرف فيهم على جيوش العاطلين النازحين من الارياف الى المدينة هرباً من البطالة الظاهرة الى البطالة المقنعة. وكل ساعة يقضيها عاطل على مقهى ستكون دلالة على ساعة عمل مبددة. ثم نصعد من الشوارع الى تلك المباني المزدحمة بموظفي الحكومة. وفي موظفي الحكومة تقوم البطالة المقنعة باوراق البيروقراطية. وتبدو هذه البطالة واضحة في الدول العربية التي تحاول ان تتحمل مسؤولية البطالة الظاهرة بتشغيل كل القادرين على العمل. هناك يضاف كل عام الى موظفي الدولة عشرات الالوف من الذين يتخرجون في معاهد التعليم. أو يضاف الى فرص العمل المتاحة في استصلاح الاراضي او الصناعات الناشئة مئات الألوف من الوافدين من الأرياف هرباً من البطالة الظاهرة. ان تشغيل كل هؤلاء هدف في ذاته في اية دولة تتصدى لمسؤولية اتاحة فرصة عمل لكل عامل. وهو لا يقدم عاطلين جداً ولكن يكشف عن عمق الخلل في البنية الاقتصادية بين عرض العمل والطلب الفعلي عليه وعندما نرى ان دولة جادة في اتاحة فرص عمل للقادرين عليه تتحول ببطء او بسرعة الى دولة « بيروقراطية » تزدحم مكاتبها بموظفين لا يعملون شيئاً الا البقاء في مكاتبهم

وتعطيل العاملين لأن ليس ثمة شيء يعملونه الا قبض مرتباتهم، أو نرى عدد العاملين في المؤسسات الانتاجية يتضاعف بدون توسعات مقابلة، ونجد ان السباق الرهيب بين انشاء المصانع وخلق فرص عمل جديدة وبين عرض العمل محسوم لمصالح البطالة المقنعة، ندرك امرين اولهما ان البطالة المقنعة تتزايد سنة بعد سنة بالرغم مما يبدو من زحمة العاملين في مواقع العمل، وتزايد حجم الاجور التي يتقاضونها. بل ان هذه الزحمة المتزايدة هي المؤشر الى ان البطالة المقنعة متزايدة. الثاني: ان الدولة في مأزق الاختيار بين البطالة المقنعة والبطالة الظاهرة. اما ان تدفع الاجور لمن لا ينتجون فعلاً (بطالة مقنعة) او ان تتركهم لا ينتجون ولا يتقاضون اجوراً (بطالة ظاهرة). فالبطالة في الحالتين متحققة مما يدل على ان توظيف العاطلين بدون ان ينتجوا او عدم توظيفهم لا يحل مشكلة البطالة. فاذا اضيف الى كل هذا السيل المنهمر من المواليد الجدد والخريجين الجدد والهجرة الداخلية المستمرة من الريف الى المدن يبين لنا ولكل الفلاحين والعمال والحرفيين والبائعين الجائلين والمؤهلين المركونين في المكاتب، ولكل الامهات والآباء الفرحين بابنائهم القلقين على مستقبلهم، وللطلبة الذين يتطلعون الى استثمار معرفتهم العملية في عمل منتج، ان الشعب العربي العامل على وشك الاختناق في قوقعة التجزئة. وانهم - اعجبهم الأمر ام لم يعجبهم - عاطلون بالرغم من كل ما يعملون وبالرغم من الاجور التي يتقاضونها،والناشئون منهم والمواليد الجدد لا ينتظرهم شيء في نهاية الطريق سوى البطالة المقنعة ولو كانت تنتظرهم الوظائف والاجور. إذ حيث يكون عرض العمل اكثر من الطلب عليه لا يكون امام القادرين على العمل الا ان يختاروابين البطالة الظاهرة او البطالة المقنعة. وكلاهما اهدار لقوة العمل العربي ولا حل لكل هذا الا بالوحدة. ان الوحدة لا تسلب الشعب العربي الذي يزيد عرض العمل فيه عن طلبه شيئاً سوى البطالة. وهي تقدم لكل العاطلين العمل المنتج في وطنهم العربي

الكبير. ان ذات قوة العمل المتاحة في الوطن العربي تستطيع ان تنتج في ظل الوحدة اضعاف ما تنتجه دولتها الاقليمية. وهكذا تؤدي التجزئة في الدول العربية التي يزيد فيها عرض العمل عن طلبه الى حرمان الشعب العربي من قدر فائق من قوة العمل فتسلب من مقدرة الشعب العربي على التقدم الاجتماعي بقدر ما تحرمه.

وإذا كان الاقليميون يحسبون أن العلاقة بين التجزئة والبطالة المقنعة غير قائمة إلا في الدول العربية كثيفة السكان فإنهم مخطئون.

ان البطالة المقنعة في الدول العربية الأقل كثافة في السكان اكثر تبديداً لعناصر الانتاج منها في الدول كثيفة السكان. ذلك لأن الناتج الحدي لعنصر العمل لا يتوقف على العرض وحده، بل يتوقف - ربما بدرجة اكبر - على الميزة النسبية (المهارة). وعندما يكون عرض العمل قليلاً بالنسبة الى طلبه ترتفع الأجور. فيتجه العمل الى فروع الانتاج التي تدفع أعلى معدل من الأجور بصرف النظر عن الميزة النسبية في العمل ذاته. وتكون تلك الفروع مضطرة الى تشغيل عمال عاجزين عن الوصول بالانتاج الى مستواه الحدي، جاءوا اليها - تحت اغراء الأجور - من فروع اخرى كانوا يحققون فيها الناتج الحدي. وهكذا يتجمع عرض العمل كله، أو أغلبه، حول فروع محددة ومحدودة الانتاج، لا لأن العمل فيها اكثر انتاجاً، بل لأن الاجور فيها مرتفعة. فتتحقق «كثافة» عرض العمل حول تلك الفروع. ونحن نعرف ما تؤدي اليه هذه الكثافة من بطالة مقنعة. ولكن الأمر هنا يكون اكثر تبديداً لموارد الانتاج. لأن الكثافة التي اصطنعتها الاجور المرتفعة تكون - مع قلة عرض العمل أصلاً - على حساب فروع الانتاج الاخرى التي قد يصل الأمر بها الى التوقف عن الانتاج لانعدام العمل المعروض، تاركة الموارد المتاحة مهددة بدون استثمار.

هذا النوع من البطالة بآثاره المدمرة قائم على أوسع نطاق في

أغلب الدول العربية يبدد طاقات الشعب العربي فيها ولا يفلت منها - تقريباً - إلا الشعب العربي في مصر. ففي كل الدول العربية التي حصلت فجأة على موارد البترول (العراق، الخليج، الجزيرة العربية، ليبيا)، أو على مشروعات انتاجية تركها أصحابها (الجزائر)، أو حيث عرض العمل ضئيل أصلاً (السودان)، أو حيث تجذب المؤسسات الرأسمالية الناس الى خدمتها في أعمال غير منتجة كالوساطة والسمسرة والمقامرة والمضاربة (لبنان) تتجمع قوة العمل تجمعاً كثيفاً حول المصادر التي تدفع أعلى أجور، تاركة موارد الانتاج الاخرى بدون استثمار. وتكاد بعض تلك الدول ان تكون عبارة عن مدينة أو اكثر لا نسبة بين كثافة السكان فيها وكثافتها خارج المدن.

في وسط هذه الكثافة تقوم البطالة المقنعة بين الذين يتقاضون الاجور المرتفعة، وخارج المدن تمتد ملايين الأفدنة من الارض الخصيبة والمزارع المهجورة والمعادن المطمورة بدون استثمار لأنها لا تجد عنصر العمل اللازم لتحويل الموارد الى منتجات. ويبقى العاطلون في المدن مشغولين بإقامة المباني والملاهي والنقل والفنادق وتجارة السلع الاستهلاكية... الخ مع انه لو سحب ثلاثة ارباعهم من المدن لما تأثر الانتاج في الفرع الذي يعملون فيه او يلتفون من حوله.

ويستوردون كل سلعة حتى الخضروات بينما وراءهم الارض الخصيبة ممتدة الى ما لا نهاية ولكن عاطلة. ذلك لأن التجزئة تقيم حواجز سياسية واقتصادية وقانونية تحول دون ان يلتقي كل مورد بالعمل اللازم له كمياً ونوعياً. فتبدد البطالة المقنعة قدراً من كفاءة العمل المبذول في غير موضعه وتبدد الموارد التي لا تجد عملاً يبذل فيها.

وتكون الحصيلة عجز الشعب العربي في كل دولة على ان يتقدم بقدر ما هو متاح فيه من بشر وموارد. ولا حل لمشكلة بطالة البشر وتبديد الموارد في الدول العربية ذات الكثافة المنخفضة في السكان إلا بالوحدة. ان الوحدة لن تسلب الشعب العربي في أي منها شيئاً.

لن تسلبه فرص العمل المتاحة ولكنها تقدم العاملين لفرص العمل الضائعة.

وهكذا نرى ان الوحدة تعيد التوازن الى عرض العمل وطلبه في الأمة العربية كلها وفي كل جزء منها على حدة، فيجد كل عامل العمل الذي يتفق مع ميزته النسبية. وهو ما يعني ان كل عامل سيصل في ظل الوحدة، بذات الجهد الذي يبذله في ظل التجزئة، الى ناتج حدي اكثر ارتفاعاً. هذا الفرق بين الناتج الحدي لعنصر العمل في ظل التجزئة وناتجه الحدي في ظل الوحدة، مع ثبات كافة عناصر الانتاج الاخرى، يمثل ما تبدده البطالة بالنسبة الى كل قادر على العمل في الوطن العربي. فلو افترضنا - للايضاح - ان نصف الشعب العربي، أي خمسين مليوناً، هم وحدهم القادرون على العمل، وان متوسط الفارق في الناتج الحدي لكل عامل يساوي ناتج ساعتي عمل يومياً، لكان ما تبدده التجزئة من قوة العمل العربي مساوياً لناتج مائة مليون من ساعات العمل يومياً. أي ما يساوي ناتج عمل اثني عشر مليوناً من العاملين باعتبار يوم العمل ثماني ساعات. أو لكانت التجزئة سبباً في بطالة ٢٥٪ من الشعب العربي العامل. وهو أمر يبدو مفزعاً.

إلا أن مبررات الفزع لم تنته بعد.

إذ أين تقوم تلك البطالة المفزعة؟... في الأمة العربية المتخلفة أو النامية. حيث تمثل الزراعة المصدر الأساسي للانتاج. وحيث يكون حل المشكلات الاقتصادية فيها متوقفاً على إضافة مصادر أخرى للانتاج أهمها - كما هو معروف - الصناعة. والصناعة تحتاج الى أموال وفيرة للاستثمار وأدوات إنتاج حديثة، وتدريب طويل للبشر، وخبرات علمية، ومؤسسات للبحوث والتجارب، ومعاهد لاعداد المتخصصين، وأهم من هذا فترة من الزمان «للانشاء». وهي فترة بالغة الأهمية والخطورة في المجتمعات النامية. إذ خلالها لا يكون ثمة

إنتاج صناعي أصلاً أو يكون الناتج الصناعي ناتجاً غير إقتصادي. فمن أين يمكنْ لمجتمع نام أن يحصل على رؤوس الأموال (النقدية والعينية) ليواجه متطلبات مرحلة الانشاء الصناعي؟. إنه السؤال المطروح بقوة على كل المجتمعات النامية والذي يمثل بالنسبة إليها أخطر مشكلات تخطي حاجز التخلف. مشكلة تكوين «فائض إقتصادي» يتاح للتنمية الصناعية. أي أن تحقق من الانتاج من مواردها المتاحة ناتجاً كلياً بالغاً من التفوق درجة تسمح بتغطية الحاجات الاستهلاكية ثم يفيض منه ما يكفي للاستثمار في المشروعات الصناعية، والموارد المتاحة هنا - أساساً - هي الأرض المزروعة والقابلة للزراعة. فمع الحد من الاستهلاك يمكن استثمار الأرض الى أقصى كفاءة إنتاجية تسمح بتكوين فائض إقتصادي لمواجهة متطلبات الإنشاء الصناعي أو الجزء الأكبر منها. كما يمكن استثمار فائض العائد النقدي من الموارد الأخرى في تغطية باقي المتطلبات. وقد عرفنا من قبل كيف أن التجزئة لا تحول - فقط - دون استثمار الأرض العربية الى أقصى كفاءة إنتاجية بل إنها تحولها الى موارد مهجورة وعاطلة. كما انها تحول دون استثمار فائض العائد النقدي من الموارد الأخرى. (البترول والمعادن) في مشروعات إنتاجية وتحوله الى أموال استهلاكية. فهي تحول - على المستوى العربي كله، وفي كل جزء منه - دون تكوين فائض إقتصادي كاف لتخطي حاجز التخلف بدون حرمان مرهق للشعب العربي. إنها - باختصار - تسلب الشعب العربي جزءاً كبيراً من مقدرته على تجاوز التخلف لانها تحرمه من الفائض الاقتصادي الذي يمثل أكبر قدر من هذه المقدرة. فلا يبقى أمام الشعب العربي - في ظل التجزئة - إلا الاقتراض لمواجهة متطلبات التحول الصناعي. والاقتراض لا يحرم الشعب العربي من ثمار عمله طوال الفترة اللازمة لإنشاء المصانع وتشغيلها الى أن يصبح الانتاج فيها إقتصادياً فحسب بل يضيف إليها أيضاً فترة حرمان أخرى تمتد الى أن تسدد القروض وفوائدها.

وهكذا يمكن - في ظل التجزئة - أن يبدأ التحول الصناعي ويفني جيل كامل من الشعب العربي حياته يعمل ويكدح وينتج ويشقى لسداد القروض وفوائدها بدون أن تتاح له فرصة الحياة الأفضل المتكافئة مع إنتاجه الفعلي. هذا بينما البطالة تبدد الأموال وتميت الأرض وتبقي على موارد الانتاج عاطلة. كل هذا إذا كانت التنمية الصناعية عن طريق الاقتراض لا تنطوي على تبعية إقتصادية. أما إذا انطوت فقد عدنا مرة أخرى لنلتقي بالعلاقة الوثيقة بين التجزئة والاستعمار أو العلاقة الوثيقة بين الوحدة والتحرر.

ونعود فنقول أن عنصر « العمل » ليس إلاّ مثلا. وإننا نصل الى ذات النتيجة « السالبة » أيّاً ما كان عنصر الانتاج الذي نبحثه. ونصل إليها لو كان بحثنا منصباً على التوزيع أو الاستهلاك. في أي مجال نعمل، وأياً ما كانت الغايات التي نريد أن نحققها، سنجد ذلك « الفرق » بين مقدرة الشعب العربي على تحقيق ما يريد في ظل التجزئة وبين مقدرته في ظل الوحدة. ويصدق هذا على كل جزء من الأمة العربية بدون إستثناء. ونتبين منه أن « واقع التجزئة » يحرم الشعب العربي « بعض مقدرته على التقدم الاجتماعي الممكن - موضوعياً - في ظل الوحدة. فنعرف أن التجزئة قيد يشل مقدرة الشعب العربي على التقدم الاجتماعي المتكافىء مع الإمكانيات البشرية والمادية المتاحة فعلاً في الأمة العربية. وهو ما يعني - في التحليل الأخير - أن مستوى معيشة الشعب العربي في ظل التجزئة هو أدنى، وسيظل، في كل الظروف وفي كل جزء من الأمة العربية، أدنى من مستوى معيشته في ظل الوحدة. وبالتالي تمثل الوحدة بالنسبة الى الشعب العربي، دائماً وفي كل جزء من الأمة العربية، حياة أفضل. أفضل بكثير من أية حياة يحققها في ظل التجزئة وفي أي جزء من الأمة العربية. ويكون من حقنا أن نقول، وأن نردد، وأن نتأكد فتؤكد، أن الاقليمية فاشلة. لا فاشلة في أن تحقق للشعب العربي في الدول العربية أي تقدم إجتماعي، ولا حتى في تحقيق أفضل

حياة تتفق مع ابنيتها الاقتصادية، بل فاشلة في أن تحقق للشعب العربي في أية دولة عربية، من التقدم الاجتماعي والحياة الأفضل، ما يمكن - موضوعياً - أن يحققه الشعب العربي لنفسه في ظل الوحدة.

٤

٤٩ - التعاون أم الوحدة؟

بحكم الواقع الموضوعي لا يكف الاقليميون عن مواجهة متاعب الفشل في دولهم الاقليمية. إن خطواتهم متعثرة دائماً. فينقسمون الى طائفتين: الطائفة الأولى تنسب كل متاعبها الى العلاقات العربية وتحاول ما استطاعت، فكرياً وسياسياً وإقتصادياً ودعائياً، أن تثبت أن الأمة العربية وهم غير موجود، وأن الخضوع لهذا الوهم هو ما يجر دولهم الى تبديد بعض مواردها في غير المجالات التي ينبغي أن تسخر فيها. ويبلغ الأمر ببعضهم الى اعتبار « أممهم العريقة » ما تزال منذ أربعة عشر قرناً في قبضة « الغزو » العربي، وقد يحلمون أحلاماً قريبة من أحلام الصهيونية: إسترداد أرضهم بحدودها التاريخية خالية من العرب. إنهم - ببساطة - يريدون أن يلغوا كل التاريخ الحضاري الذي تطورت خلاله الشعوب طوال أربعة عشر قرناً ليعودوا الى شعوبيتهم البدائية الأولى. وعندما يواجهون بمشكلات التخلف والتنمية التي تهم الناس أولاً ولا تحلها المتاجرة في البقايا الأثرية من التاريخ القديم، لا يترددون لحظة في تقديم إحدى الدول الأوروبية أو الأمريكية المتقدمة كبديل في التعامل عن الدول العربية. ولما كان إلغاء التاريخ مستحيلاً فإنا نعرف أن هذا « الإستدلال » هو - في النهاية - المقصود من وراء كل ما يقوله ويفعله هؤلاء الاقليميون.

ولعلنا نذكر أن « مصر قطعة من أوروبا » كانت شعار المرحلة التي تم فيها الاحتلال الأوروبي لمصر. وأن عملاء الاستعمار الفرنسي في

المشرق العربي. وفي المغرب أيضاً، كانوا يرضعون التبعية من خلال علاقة البنوة بالوطن الأم « فرنسا » الفخورين بالحماية في أحضانها. والآن يقدم هؤلاء الاقليميون « بدائل » أخرى من أوروبا أو أمريكا. هذه الطائفة واقعة نهائياً وكلياً في قبضة القوى الاستعمارية وهي الأداة التي تعمل، واعية أو غير واعية، لخدمة مخططات الاستعمار الجديد في الوطن العربي. غير أننا يجب أن نقرر بحسم وبمنتهى الوضوح أن هذه الطائفة الاقليمية المرتدة تغذيها وتحالفها طائفة أخرى من أدعياء القومية العربية الذين يتوهمون أن الشعب العربي هو سلالة تلك الجماعات القبلية التي حملت راية الإسلام من الجزيرة العربية، أو أن الوطن العربي كان خالياً من البشر قبل أن يصبح وطناً عربياً، أو أن الأمة العربية هي أول « مجتمع » ذو حضارة في هذا الجزء من العالم، أو أن الحضارات القبلية والشعوبية السابقة على تكوين الأمة العربية قد اندثرت بدون أثر فلم تختلط وتتفاعل وتتطور لتكون هي ذاتها الحضارة العربية. هؤلاء يقعون في ذات الخطأ الذي يقع فيه أولئك إذ يضعون الأمة العربية والشعوب السابقة عليها في مواجهة زمانية واحدة بحيث لا يكون وجود أحدهما إلا نفياً لوجود الآخر. وكما يحاول أولئك - عبثاً - إلغاء أربعة عشر قرناً من التاريخ يحاول هؤلاء - عبثاً أيضاً - إلغاء عشرات القرون من التاريخ. وكلها أخطاء لأن التاريخ متصل. في هذا الفهم البدائي للأمة تبدو القومية قهراً وليست تطوراً، وتبدو الوحدة سلباً وليست إضافة. وعندما تواجه هذه الطائفة « القومية » بمشكلات التخلف والتنمية التي تهم الناس أولاً ولا تحلها المتاجرة في الأمجاد التاريخية يقفون عاجزين. كأن الحياة كلها ستتوقف الى أن تتم الوحدة العربية. ولا تزيد هذه الطائفة عن أن تكون أداة تعمل، واعية أو غير واعية. لخدمة مخططات الاستعمار الجديد في الوطن العربي. وتقوم بينها وبين الطائفة الأولى تلك العلاقة الوثيقة بين الفعل الخاطىء ورد الفعل الخاطىء.

ثم تأتي الطائفة الثانية من الاقليميين. اولئك الذين يريدون حقاً، ويعملون فعلاً، على تجاوز التخلف في الدول العربية. فيتطلعون الى الموارد المتاحة في الوطن العربي خارج دولهم. ولما كانوا يرفضون الوحدة فإنهم يطرحون « التعاون » بين الدول العربية بديلاً عن الوحدة. ويقولون أو يمكن أن يقولوا، يكفي للتغلب على التخلف الذي تنسبه الى التجزئة، تبادل الموارد وتبادل الخبرات وتبادل المنتجات والتسهيلات الائتمانية... الخ. ولا شك في أن التعاون بين الدول مثمر ومفيد بالنسبة الى كل الدول المتعاونة - بدون تبعية - سواء كان تعاوناً بين الدول العربية أم بين الدول كافة. ولكن التعامل هو عملية مبادلة لا يقدم أحد فيها شيئاً إلا مقابل شيء يأخذه. وهو لا يستطيع أن يقدم إلا من فائض عنده. ليس كل فائض عنده ولكن ذلك الجزء من الفائض الذي يستطيع الطرف الآخر ان يقدم من الفائض عنده مقابلاً له. ثم يسوى « الحساب » بعد كل فترة من الزمان (سنة عادة). فإذا تأكد كل طرف انه قد استرد المقابل الكامل لما قدم ثم زاد عليه تبدأ فترة تعاون جديدة، وإلا، انفض التعاون. وهنا ترد اول ملحوظة على دعوة التعاون « العربي ».

لماذا يقصر الاقليميون هذا التعاون على الدول « العربية » وحدها؟.. لماذا لا تتعاون - مثلاً - العراق مع ايران، وسورية مع تركيا، والجزائر مع فرنسا، والمغرب مع اسبانيا، والسودان مع الحبشة؟.. الخ. يقولون لأن الدول العربية دول « عربية »... ان « العروبة » تجمعها جميعاً في رابطة « اخوة ». وهو كلام جميل ولكنه كلام انشائي يصلح للخطب الرنانة ولا يصلح لحل مشكلات التقدم الاجتماعي. اذ ما الذي تعنيه العروبة والاخوة اذا لم تكن تعني الانتماء الى مجتمع واحد؟.. وما الذي يعنيه الانتماء الى مجتمع واحد اذا لم يكن يعني وحدة المشكلات الاجتماعية فيه؟.. وما الذي تعنيه وحدة المشكلات الاجتماعية اذا لم تكن تعني وحدة حلولها؟. وما الذي تعنيه

وحدة حلولها اذا لم تكن تعني وحدة أداة حلها؟.. وما الذي تعنيه وحدة أداة حلها اذا لم تكن تعني الوحدة السياسية؟.. ان « العروبة

و « الاخوة » و « المصير الواحد ».. ومثيلاتها من الكلمات الكبيرة، ان لم تكن تعني، في النهاية، الوحدة السياسية فهي كلمات « فارغة » يختفي فيها الاقليميون لمحاولة الاستيلاء على ما يعتقدون انه مملوك لغيرهم ملكية خاصة تحت شعار « التعاون العربي ». « التعاون العربي » بالذات وليس « التعاون الدولي » عامة. ولسنا نشك لحظة في ان هذه الطائفة « الانتهازية » اكثر تعويقاً للوحدة العربيةمن الطائفة الاقليمية التي ترفض صراحة الانتماء العربي. كلاهما معادية للقومية وتزيد الاولى على العداء تضليلاً. وما يزال المنافقون أشد اضراراً من الكافرين.

ثم تأتي ملحوظة ثانية عن « التعاون العربي » كبديل للوحدة. ان الواقع العربي - لسوء حظ الاقليميين - يحول دون ان يصل التعاون بين الدول العربية بالذات الى مثل ثمار التعاون بين الدول عامة. وذلك من ناحيتين:

الاولى هي ان الدول العربية جميعاً دول متخلفة او نامية. وتشكل المواد الخام والحاصلات الزراعية المصدرين الاساسيين لموارد التنمية فيها. او في اكثرها نمواً. وقد يستطيع التعاون ان يصحح قدراً من الخلل في البنية الاقتصادية الراجع الى توزيع المواد الخام والأرض الزراعية بين الدول العربية. ولكن عندما تريد اية دولة عربية ان تتجاوز هذا المستوى المتخلف من البنية الاقتصادية لتدخل مرحلة « الصناعة » لا يفيدها « التعاون العربي » شيئاً. إذ ليس في اية دولة عربية فائض صناعي (ادوات انتاج وصناعات تكميلية) تتبادل بها اية دولة عربية اخرى. ومن هنا ستلجأ الدول العربية، واية دولة عربية، الى « التعاون » مع الدول المتقدمة صناعياً لتحصل على متطلبات التصنيع. وهي اذ تقدم فائض ما تملك من مواد خام

او حاصلات زراعية للدول « المتقدمة » لن تحصل من ادوات التقدم الا بقدر هذا الفائض وهو ضئيل وفي كل الحالات غير كاف لاقامة صناعة حديثة. ثم انها بعد ان تشتري بفائض المواد الخام والحاصلات الزراعية من الدول المتقدمة لن يكون لديها فائض منها تقدمه لأية دولة عربية هي في حاجة اليه. فينتهي « التعاون العربي الاخوي » الى ان يكون كلاماً في خطب او حبراً على ورق. والدليل على هذا انه بالرغم من دعوة التعاون العربي القديمة، والمستمرة، ما يزال حجم التبادل التجاري (التصدير والاستيراد) بين كل دولة عربية على حدة وبين الدول « غير العربية » اكبر بكثير من حجمه بينها وبين الدول العربية الباقية مجتمعة. ان الصادرات تخرج من كل بلد عربي الى خارج الوطن العربي ليعود بلد عربي آخر الى استيرادها من خارج الوطن العربي، لأن السلع « الوسيطة » في المبادلة غير متاحة في اي بلد عربي.

الناحية الثانية هي ان التعاون يتضمن، دائماً وفي كل الظروف وبين كل الدول، المنافسة. المنافسة التي قد تصل الى حد « اغراق » السوق في احدى الدول بمنتجات تباع باقل من سعر تكلفتها بقصد شل مقدرتها على الانتاج. بمعنى ان كل دولة تعاون دولة اخرى تكون حريصة - قبل كل شيء - على الا يؤدي هذا التعاون الى الاضرار بمصالحها الاقتصادية مهما تكن الدولة الاخرى في حاجة الى ذلك الذي تعتبره الدولة الاولى ضاراً. ويؤدي هذا - مع استبعاد الرغبة في السيطرة الاقتصادية - الى ان يبقى التعاون قائماً عند الحد الادنى المشترك بين المتعاونين. وهو قانون. لو طبقناه على مستوى الوطن العربي لوجدنا ان حجم التعاون ومضمونه ومداه بين دولتين عربيتين او اكثر يكون محكوماً بالبنية الاقتصادية الاكثر تخلفاً. ولو استطاع ان يكون « تعاوناً عربياً » شاملاً وجماعياً لما استطاع ان يتجاوز المدى الذي تحدده اكثر الدول العربية تخلفاً والدليل على هذا ان الدول العربية قد انشأت من خلال جهاز

التعاون فيما بينها (الجامعة العربية) منذ سنة ١٩٥٠ « المجلس الاقتصادي المشترك » و « اتفاقية الوحدة الاقتصادية » بأجهزتها (مجلس الوحدة الاقتصادية واللجان الدائمة والمكتب الفني الاستشاري)، ثم انشأت منذ سنة ١٩٦٤ « السوق العربية المشتركة » ثم وافقت في سنة ١٩٦٧ على انشاء « صندوق الانماء الاقتصادي والاجتماعي العربي »... وما يزال كل هذا حبراً على ورق. اما الدول التي تبقيه حبراً على ورق فهي اكثر الدول العربية تخلفاً. ولا بأس في ان نضرب المثل « المؤلم » ليكون واضحاً وان كان قاسياً لمن يريد ان يرى بوضوح ولو من اجل الا يتألم انه لا جدوى من وراء تجاهل حتمية القوانين التي تضبط حركة الاشياء والظواهر، وانه في نطاق التعاون يكون المتخلف هو المتحكم في مضمونه ومداه. ففي السنين السابقة على سنة ١٩٦٧ كانت القوات المسلحة في الدول المحيطة باسرائيل تخضع لاتفاقيات تعاون وصلت الى حد تعيين « قيادة موحدة ». وكان التعاون بين حكومة سورية والجمهورية العربية المتحدة يخضع لاتفاقية الدفاع المشترك التي انضمت اليها في يونيو ١٩٦٧ حكومة الاردن. فلما ان اختبر التعاون العسكري في حماية مشروع تحويل نهر الاردن حددت مضمونه ومداه اضعف الدول عسكرياً. ولما تأزمت الامور في الاشهر السابقة على معارك يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كان الذي حدد مضمون قرارات الجمهورية العربية المتحدة هو قرارات الحكومة في سورية. فلما اندلع القتال كان مضمون التعاون في الجبهة الشمالية محكوماً من قبل بارادة حكومة دمشق. أما ما انتهى اليه هذا التعاون فهو معروف.

ثم نأتي الى الملحوظة الثالثة. لو تم التعاون بين الدول العربية على أحسن ما يمكن فما الذي يؤدي اليه؟ سيؤدي الى ان تستفيد كل دولة عربية منه بقدر « الفائض الاقتصادي » فيها. وهو أقل بكثير مما يتحقق للشعب العربي فيها في ظل الوحدة. أما السبب فلا بد أن نكون قد عرفناه. اذ طبقاً لذات القوانين الاقتصادية التي عرفناها

من قبل يكون الفائض الاقتصادي في دولة الوحدة اكثر بكثير من مجموع الفائض الاقتصادي للدول العربية مجتمعة، ان وجد. وهو ما يعني ان الشعب العربي يستطيع - في ظل الوحدة - ان يحصل عن طريق الفائض الاقتصادي القومي (استثماراً ومبادلة) من متطلبات التقدم الاجتماعي لكل جزء من الأمة العربية اكثر بكثير مما يستطيع ان يحصل عليه في ظل التجزئة. اي ان «التعاون العربي» في احسن ظروفه يفشل في ان يحقق للشعب العربي ما تحققه الوحدة. والفرق تسلبه التجزئة من مقدرة الشعب العربي على التقدم الاجتماعي.

مؤدى هذا ان التعاون بين الدول العربية ليس فشلاً محضاً. انه قادر على ان يحقق للشعب العربي في كل دولة ذلك القدر الذي يتفق مع قواعد وقوانين التعاون بين الدول المستقلة. بشرط أن يفهم ويطلب ويتم ويمارس على اساس انه تعاون بين دول ذات مصالح مشتركة، وفي نطاق تلك المصالح المشتركة، بعيداً عن «التمحك» بالعروبة وابعد ما يكون عن القومية. بل نزيد فنقول انه كلما طلب وتم بعيداً عن العروبة والقومية نجح فيما يستطيع وسلمت الأمة العربية من مسئولية عجزه. فهو يحقق ما يتفق مع «الاقليمية» ولا ينسب فشله إلى «القومية». نقول هذا - بوجه خاص - إلى بعض «القوميين» الذين كلما فشل التعاون بين الدول العربية صبوا جام غضبهم على واحدة أو أكثر من الحكومات في تلك الدول واتهموا الحاكمين أو بعضهم إلى ما قد يصل إلى حد التآمر أو الخيانة - ولسنا نبرىء الاقليميين ولا ندافع عن الاقليمية. انما الذي يهمنا أن يصحح بعض «القوميين» بعض اخطائهم. انهم إذ يغضبون لفشل التعاون بين الدول العربية في أن تقدم إليهم ما لا يمكن ان تقدمه إلا الوحدة تكون الرواسب الاقليمية ما تزال مختلطة بمنطلقاتهم القومية فيخطئون. انهم - بفعل تلك الرواسب - يبنون آمالاً كاذبة على التعاون بين الدول العربية وعندما لا تتحقق آمالهم يغضبون بدلاً من أن يتعلموا من خيبة الامل الا يعقدوا على التعاون العربي آمالاً أكثر

مما يطيق، وأن يحتفظوا بآمالهم الطموحة للاداة القادرة على الوفاء بها: الوحدة. وإلا فلماذا يغضبون لو كانوا واثقين من صحة المنطلقات القومية التي تحتم أن تكون الاقليمية فاشلة في أن تحقق ما لا يتحقق إلا في ظل الوحدة؟... ثم ما هو مبرر الوحدة إذا كان التعاون بين الدول العربية يستطيع أن يحقق للشعب العربي من أسباب التقدم الاجتماعي كل ما تحققه الوحدة؟.

إذا كان قد ثبت لنا - علمياً - الفرق بين مقدرة الشعب العربي على التقدم الاجتماعي في واقع التجزئة ولو في نطاق التعاون العربي، وبين مقدرته - بذات الامكانيات - على التقدم الاجتماعي في ظل الوحدة، فذلك تأكيد جديد لصحة نظريتنا القومية. وعلى ضوئه نستطيع - بسهولة - أن نحدد الشكل الدستوري لدولة الوحدة القومية.

٥

٥٠ - دولة الوحدة العربية:

عرفنا (فقرة ٢٤) أن «للسيادة مفهوماً ذا حدين: سيادة الشعب على أرضه دون الشعوب والجماعات الاخرى (الاختصاص بالأرض).

وسيادة كل الشعب على أرضه (المشاركة فيها). ولما كان الشعب مكوناً من أفراد عديدين فانه يمارس سيادته في حديها من خلال أفراد يمثلونه وينوبون عنه ويكونون مسئولين أمامه. أولئك الذين يطلق عليهم لفظ الحكومة. هنا تبقى السيادة للشعب وتمارس الحكومة السلطة نيابة عنه. ثم توزع وظائف السلطة على أجهزة متخصصة في التشريع أو التنفيذ أو القضاء... ويصاغ كل هذا في عديد من القواعد الملزمة لكل واحد من الشعب أياً كان موقعه. وبمجموع تلك القواعد يتحول المجتمع إلى مؤسسة منظمة، منظمة بمعنى أن علاقة الناس فيها

بالأرض وعلاقاتهم فيما بينهم وعلاقاتهم بمن ينوبون عنهم في ممارسة السلطة تكون محددة بقواعد ملزمة لهم جميعاً ولكل واحد منهم. ونلتقي هنا بكلمة الشرعية. أي اتفاق السلوك الفردي أو الجماعي مع قواعد ذلك النظام القانوني. ويصبح غير مشروع كل سلوك لا يتفق معها. تلك القواعد التي تضبط سلوك الناس في مجتمع منظم هي ما يسمى « بالقوانين » التي تطلق عليها بدورها اسماء شتى من أول الدستور (القانون الأساسي) إلى اخر الأوامر الإدارية. المهم أنه أيّاً ما كان اسم القاعدة الملزمة فهي جزء من نظام قانوني (حقوقي) غايته أن يضبط سلوك الناس في المجتمع على قاعدتين تمثل كل منهما حداً من حدي السيادة: الأولى اختصاص الشعب بالأرض دون غيره. والثانية مشاركة الشعب في أرضه. وعندما يقوم هذا النظام في أي مجتمع يتحول المجتمع إلى « دولة » بعناصرها التي يعرفها فقهاء علم القانون: الشعب، والأرض، والسلطة (السيادة)... وعندما نكون في مواجهة أمة فان وحدة الوجود القومي تحتم وحدة الدولة فيها. بمعنى أن الدولة القومية التي تشمل الشعب والوطن كما هما محددان تاريخياً هي وحدها التي تجسد سيادة الشعب على وطنه ومشاركته التاريخية فيه. وهي لا بد أن تكون شاملة البشر والأرض جميعاً لتكون دولة قومية مكتملة السيادة. إذ عندما يخرج من نطاقها أي جزء من الشعب يكون هذا الجزء قد حرم من ممارسة سيادته على وطنه، وعندما يخرج من نطاقها أي جزء من الوطن يكون الشعب قد حرم من ممارسة سيادته على ذلك الجزء من الوطن ».

هذا واضح من حيث أن الدولة القومية تجسّد، بشمولها الشعب كله والوطن كله، اختصاص الوطن بالشعب. ولكن كيف تجسد الدولة القومية - بنظامها الداخلي - اشتراك الشعب في الوطن؟... ان أول ما يثيره السؤال هو معرفة الشكل الدستوري لدولة الوحدة الذي يتفق مع هذه المشاركة ويجسدها. وفي الشكل الدستوري كلام كثير واراء متباينة تثير غموضاً كثيراً. وقد يكون

مرجع هذا إلى أن آراء فقهاء علم القانون في المشكلة الدستورية ما تزال متباينة أو إلى اننا أن نرجع إليهم ونستعيد لغتهم ثم نترجمها تبدو لنا اراؤهم غامضة.

فمنذ قرن لا يكف فقهاء علم القانون عن تقسيم الدول الى أنواع ثم العودة الى تقسيمها متخذين من الدول في اوروبا وامريكا نماذج للأنواع. وعندما يستعصي عليهم إلحاق دولة ما بنوع مما يعرفون يقولون انها دولة من نوع خاص. فنقرأ لهم ونسمع نقلاً عنهم ان الدول قسمان: دول بسيطة وذول مركبة. وان الدول المركبة انواع أربعة: فمنها الدول « الفيدرالية » (الاتحادية)، ومنها الدول « الكونفيدرالية » (التعاهدية)، ومنها دول « الاتحاد الشخصي »، ومنها دول « الاتحاد الفعلي »، بالاضافة الى دول من « نوع خاص ».

أما الدول « البسيطة » - عندهم - فهي التي تمارس السلطة فيها حكومة مركزية واحدة. أما الدول المركبة فهي التي نشأت ابتداء من دولتين أو أكثر. وتكون تلك الدولة الجديدة « فيدرالية » اذا كان دستورها (قانونها الأساسي) يبقي في داخلها وحدات اقليمية (ولايات) تقوم فيها حكومات تقتسم - في الاقليم - السلطات مع الحكومة المركزية مع بقاء الحكومة المركزية ممثلة للدولة « الفيدرالية » كلها في العلاقات الخارجية. وتكون « الدولة » الجديدة إتحاداً « كونفيدرالياً » (تعاهدياً) بين دولتين أو أكثر تنشىء فيما بينها هيئات مشتركة تنوب عنها جميعاً في ممارسة بعض السلطات الداخلية أو الخارجية التي تحددها المعاهدة المنشئة للاتحاد. وقد يصل الاتفاق الى حد أن يكون للهيئات المشتركة حق « التمثيل الدبلوماسي » وإعلان الحرب وإبرام الصلح نيابة عن دول الاتحاد ومع ذلك تظل كل دولة في الاتحاد محتفظة بسيادتها مستقلة بها عن دول الاتحاد الاخرى. أما « الاتحاد الشخصي » فهو اشتراك دولتين أو أكثر، مستقلتين تماماً، في شخص رئيس الدولة. أما « الاتحاد الفعلي » (او الحقيقي) فهو اتحاد شخصي تضاف اليه هيئات مشتركة تمثل الدولتين

في العلاقات الخارجية وبعض الشئون الداخلية.. الخ. ونكون معذورين اذا اختلطت علينا الأسماء والمفاهيم خاصة اذا أضيف الى نماذج الدول تلك ذلك النموذج المعروف بأنه « دولة من نوع خاص ».

غير ان الأمر يصبح أكثر بساطة ووضوحاً إذا انتبهنا الى أمرين: الأول عدم الخلط بين نوع الدولة والأسلوب الذي قامت به. والثاني التمييز بين حق السيادة وممارسته. أو كما عرفنا من قبل التمييز بين السيادة التي تبقى دائماً الشعب وبين السلطة التي يمارسها الشعب من خلال الحكومة التي تمثله وتنوب عنه (فقرة ٢٤). على ضوء هذا نجد اننا مهما واجهنا من الأشكال الدستورية للدول أو فيما بين الدول فإما أن نكون أمام « دولة واحدة » وإما ان نكون أمام « اتحاد دول » متعددة.

في الحالة الأولى تكون السيادة للشعب كله ومشتركة فيما بينه في الوطن كله وتجسدها دولة واحدة. ثم يأتي الدستور (القانون الأساسي) للدولة فينظم ممارسة السلطة. فإما أن يعهد بكل السلطات الى حكومة مركزية واحدة فتكون الدولة على ذلك الشكل الذي يسمونه « دولة بسيطة ». وإما أو يوزع السلطات بين حكومة مركزية وحكومات في الأقاليم فيخول تلك الحكومات قدراً من السلطات تمارسها في نطاق الاقليم مستقلة في ذلك عن الحكومة المركزية أي بدون حاجة إلى إذن سابق أو تصديق لاحق. غير انه أيّاً ما كان توزيع السلطات الداخلية تبقى الحكومة المركزية هي ممثلة الدولة في العلاقات الخارجية. ويبقى مصدر سلطات الحكومات الاقليمية هو الدستور (القانون الأساسي). وتبقى للحكومة المركزية سلطة مباشرة على كل الشعب في كل الأقاليم. ويبقى كل الشعب في كل الأقاليم منتمياً سياسياً الى دولة واحدة، بل جنسية واحدة (هوية). وتكون الحكومات في الأقاليم تابعة للدولة بحكم ان الولايات التي تحكمها هي ذاتها - كمؤسسات اقليمية - من رعايا الدولة. ثم - وهذا جوهري - لا تملك أية ولاية أو اقليم حق الانفصال. هذه هي الدولة

التي يسمونها « فيدرالية » (اتحادية). لا لأنها « مركبة » من عدة دول مستقلة داخلها، إذ هي - كما هو واضح - دولة واحدة، ولكن لأن نموذجها الذي يقيسون عليه (الولايات المتحدة الامريكية) قد قام ابتداء عن طريق اتفاق عدة دول على أن تنشىء من أنفسها دولة واحدة مع الاحتفاظ لكل منها بقدر من السلطات تمارسها حكومة اقليمية داخل الدولة الجديدة. فبقي الاسم علماً على الدولة موروثاً من أسلوب قيامها. هذا بالرغم من أن بعض تلك الدول المسماة « فيدرالية » (اتحادية) لم تنشأ بهذا الاسلوب، بالعكس، نشأت بإقامة ولايات وحكومات اقليمية في دولة كانت في الأصل دولة بسيطة (المكسيك والبرازيل). على أي حال ان هذا الاسلوب من توزيع السلطات الداخلية قد أصبح شائعاً في أغلب الدول الحديثة لأنه يبقي على وحدة الدولة ويمكنها - في الوقت ذاته - من مواجهة التنوع الاقليمي للشمكلات الاجتماعية باكبر قدر من الكفاءة عن طريق اقامة حكومات اقليمية ذات سلطات محلية تضيق او تتسع تبعاً للظروف الاجتماعية والجغرافية في كل دولة على حدة، ولكنها - في كل الحالات - لا تمس وحدة السيادة ووحدة الدولة التي تجسدها. الدولة « الفيدرالية » (الاتحادية) - اذن - دولة واحدة بصرف النظر عن الاسماء التي تطلق عليها او على الاقاليم داخلها. ان « اتحاد الجمهوريات السوفيتية » مثلاً دولة واحدة وليس مجموعة من الدول الجمهورية متحدة. وبحكم مركزية جهاز السلطة فيها (الحزب) ليس لأية جمهورية الحق في الانفصال « بارادتها » اي بدون موافقة الحزب. هذا بالرغم من النص في الدستور على حق الانفصال. بل ان الدولة عادت فاستردت بالقوة الجمهوريات التي كانت قد انتهزت فرصة ضعف الدول الناشئة سنة ١٩١٨ فانفصلت (لتوانيا، وليتونيا، واستونيا). كما ان الترجمة الحرفية لاسم « الولايات المتحدة الامريكية » هي « دول امريكا المتحدة » مع انها دولة واحدة. ويوحي اسم « كندا » بانها دولة بسيطة مع انها دولة « فيدرالية ».

كل ما عدا « الدولة الواحدة » هي انواع من « الاتحادات التعاهدية » فيما بين دول مستقلة كل منها بسيادة شعبها في وطنه تلتقي على الاشتراك في رئيس الدولة فقط (الاتحاد الشخصي) وقد كان ذلك شائعاً يوم ان كانت رئاسة الدولة ميراثاً في النظام الملكي، او تشترك في رئيس الدولة وتضيف اليه هيئات مشتركة تمارس الشؤون المتفق عليها في المعاهدة (الاتحاد الفعلي او الحقيقي)، او تكتفي بهيئات مشتركة تمارس بالنيابة عنها شؤونا محددة (الاتحاد الكونفيدرالي). ولكن يبقى المميز للاتحاد هو احتفاظ كل دولة بسيادة شعبها في وطنه واستقلالها بهذه السيادة عن دول الاتحاد الاخرى ثم بحق كل دولة في الانفصال. ويختلف كل اتحاد منها تبعاً للمعاهدة التي انشأته. غير انها جميعاً - بحكم طبيعتها الاتحادية (الاتفاقية) - مؤقتة او قابلة للانتهاء. بعضها ينتهي الى ان يصبح دولة واحدة « فيدرالية » (الولايات المتحدة الامريكية بدأت اتحاداً سنة ١٧٧٨ وانتهت الى وحدة سنة ١٧٨٧، ودولة المانيا بدأت اتحاداً سنة ١٨١٥ وانتهت الى وحدة سنة ١٨٦٦، ودولة سويسرا بدأت اتحاداً سنة ١٨١٥ وانتهت الى وحدة سنة ١٨٤٧). غير انها قد تنفض وتتحرر كل دولة من الالتزامات التي كانت تفرضها عليها المعاهدة المنشئة للاتحاد (اتحاد السويد والنرويج بدأ سنة ١٨١٥ وانفض سنة ١٩٠٥، واتحاد النمسا والمجر بدأ سنة ١٨٦٧ وانفض سنة ١٩١٨، واتحاد الدانمرك وايسلنده بدأ سنة ١٩١٨ وانفض سنة ١٩٤٤). والاتحادات التعاهدية المعاصرة قليلة العدد ولكنها تضم أعداداً كبيرة من الدول تجمعها على التعاون من اجل غايات مشتركة.

وتكاد تكون هي الصيغة العصرية للتعاون بين دول تريد كل منها ان تحتفظ بسيادتها. ومن امثالها « مجلس اوروبا » و « منظمة الدول الامريكية » و « الكومنولث البريطاني » و « جامعة الدول العربية »... وفي التاريخ العربي المعاصر تجربتان فاشلتان منه اولاهما اتحاد « الدول العربية المتحدة » الذي قام بين اليمن

والجمهورية العربية في سنة ١٩٥٨ . والثانية كانت رداً على الاولى فيما أسمي « الاتحاد العربي » بين العراق والاردن سنة ١٩٥٨ ايضاً .

فعلى أي وجه تكون دولة الوحدة العربية؟

من الواضح:

أولاً: ان الاتحاد التعاهدي (الكونفيدرالي أو الشخصي أو الفعلي... الخ) لا يجسد اشتراك الشعب العربي في وطنه العربي، لأنه إذ يقوم على تعدد السيادة يجزىء السيادة القومية. فهو يسلب الشعب العربي في كل دولة من دول الاتحاد حقه في وطنه الذي تقوم عليه الدول الاخرى. ويسلب الشعب العربي في الدول الاخرى حقه في وطنه في كل دولة من دول الاتحاد. وبالتالي لا يتفق ولا يجسد وحدة الوجود القومي. والواقع أن الاتحاد التعاهدي هو الصيغة الدستورية للتعاون بين الدول. وعلى هذا فان أى اتحاد تعاهدي يقوم بين دولتين أو أكثر من الدول العربية، أو حتى بين الدول العربية كلها، ليس أكثر من تنظيم تعاهدي للعلاقات بين الدول الاقليمية فهو نظام أقليمي لا يختلط « بالوحدة العربية »، ولا يغني عنها، بالرغم من أنه قد يحقق للدول العربية المتحدة فيه أقصى ما يمكن أن يحققه التعاون بين الدول. هذا، إذا فهم، أو طلب، أو قام، على أساس انه اتحاد بين دول اقليمية وبعيداً عن « التمحك » بالقومية أو بالوحدة. بل نزيد فنقول انه كلما فهم فطلب فقام بعيداً عن القومية والوحدة نجح فيما يستطيع ثم تبقى دولة الوحدة القومية غير مسئولة عن فشله. ذلك لأننا نعرف أنه من حيث هو صيغة « للتعاون » قد يفشل لأسباب اقليمية فينفض، وفي كل الحالات سيفشل في أن يحقق للشعب العربي ما تحققه له الوحدة بالرغم من كل ما قد يحققه من مكاسب للدول الاقليمية.

هذا بدون تعرض - هنا - لصيغة « الاتحاد » عندما تطرح أو تطلب أو تقوم كخطوة مرحلية ومؤقتة على الطريق إلى دولة الوحدة وهو أمر سنعرض له عندما نتحدث عن نظرية الأسلوب. انما نتحدث

هنا عن الاتحاد بين الدول العربية كغاية بديلة عن دولة الوحدة العربية كغاية.

ثانياً: ان الدولة الوحيدة التي تتفق مع إشتراك الشعب في وطنه وتجسّد وحدة الوجود القومي هي الدولة «الواحدة». دولة واحدة لشعب واحد ووطن واحد. دولة واحدة لأمة واحدة.

هذا هو الشكل الدستوري لدولة الوحدة العربية كغاية تحددها لنا النظرية القومية. أما أن تكون دولة الوحدة العربية هذه دولة «بسيطة» (ذات حكومة واحدة ومركزية) أو أن تكون «فيدرالية» (ذات حكومة مركزية وحكومات في الأقاليم تتولى سلطات محلية يقررها الدستور الواحد) فان مرجع ذلك سيكون الى دستور الدولة الواحدة كما يرتضيه الشعب العربي نفسه. وان كنا نعتقد - على ضوء الواقع العربي القائم - أن التنظيم الدستوري المسمى «فيدرالياً» أكثر إتفاقاً مع تنوع المشكلات الإجتماعية - من أثر التجزئة أو من أثر البيئة - بين أجزاء الوطن العربي. مع ملاحظة انه ليس مما يلزم أن تكون الأقطار أو الأقاليم أو الجمهوريات العربية في دولة الوحدة متفقة الحدود مع الدول العربية القائمة الآن. بالعكس. إننا لو نظرنا الى هذه الحدود من مجرد زاوية كفاءة ممارسة السلطة في الوطن الكبير، وليس من زاوية إحترام مخلفات الاقليمية، لتبين لنا أنها أسوأ حدود يمكن أن تقوم بين الأقاليم في دولة الوحدة. إنها - بدون أي مبرر جغرافي أو اقتصادي - تقسم الأمة العربية الى أجزاء بالغة التفاهة بجوار أجزاء غير متناسبة الكبر، وتمتد مستقيمة كالخطوط الهندسية في الصحراء والجبال والوديان بدون اعتداد لا بتضاريس الأرض ولا بتوزيع البشر. ان تغييرات أساسية لا بد من أن ترد عليها لتعيد التوازن بين الأقطار على الوجه الذي يحقق أعلى مستوى من الكفاءة في مواجهة المشكلات الإجتماعية. أو حتى من أجل المحافظة على وحدة الدولة القومية ضد أية ردة إنفصالية. أو - على الأقل - من أجل أن تزول الى الأبد بصمات

المستعمرين التي تركوها على الأرض العربية والتي نسميها اليوم حدوداً.

هل هذا هو كل شيء؟

هل مجرد أن تقوم في الوطن العربي دولة واحدة تضع الشعب والأرض في إطار دستوري واحد يسترد الشعب العربي «كامل» مقدرته على التقدم الإجتماعي المتكافىء مع الإمكانيات البشرية والمادية المتاحة في الأمة العربية؟. لا. «إن وحدة الدولة القومية شرط لازم لإمكان معرفة حقيقة المشكلات الإجتماعية في المجتمع القومي، وحلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الإجتماعي ذاته وتنفيذ تلك الحلول في الواقع. إن هذا لا يعني أن الناس في الدولة القومية سيعرفون حتماً حقيقة المشكلات الإجتماعية وحلولها الصحيحة أو إنهم سيحلونها فعلاً، إنما يعني أن كل هذا سيكون متاحاً لهم في الدولة القومية أما الباقي فيكون متوقفاً على مقدرتهم على الانتفاع به (فقرة ٢٤). إذن، فالمشكلة التي كانت تثيرها التجزئة وهي «عجز» الشعب العربي عن التقدم الإجتماعي المتكافىء مع إمكانيات أمته لا تحل بمجرد قيام دولة واحدة في الوطن العربي بل بأن يكون في دولته الواحدة قادراً على التقدم الإجتماعي المتكافىء مع إمكانيات أمته. ولما كانت الدولة نظاماً من عديد من القوانين التي تضبط سلوك الناس فيها فإن مقدرة الشعب العربي على الإنتفاع بالإمكانيات المتاحة من أجل التقدم الإجتماعي تتوقف على مدى ما تخوله تلك القوانين للشعب العربي من حرية. والحرية - كما عرفنا - هي المقدرة على التطور الإجتماعي (فقرة ٣٩).

وهكذا يصل بنا الحديث عن دولة الوحدة العربية الى عديد من المشكلات الخاصة بالنظام الداخلي فيها والتي لا بد من حلها حلاً صحيحاً حتى يستطيع الشعب العربي أن يطور واقعه الإجتماعي. أولى تلك المشكلات هي تلك المشكلة الخطيرة التي لا يوليها الفكر القومي

التقدمي ما هي جديرة به من إهتمام ودراسة مع انها تمثل واحداً من أهم جوانب دراسة دولة الوحدة، انها مشكلة الديموقراطية.

٦

٥١ - مشكلة الديموقراطية

لم تدرس الديموقراطية - بعد - دراسة كافية في الفكر القومي التقدمي الذي يتضمن في داخله كافة المدارس الفكرية المختلفة في شأن الديموقراطية. وعلى وجه خاص ليس ثمة فى الفكر القومى التقدمي الذي نعرفه بيان للعلاقة بين القومية والديموقراطية. وقد نستطيع أن ندرك أن تيار الفكر القومي السائد في الوطن العربي، إذ يدعو بالحاح الى «الثورة» العربية من أجل قيام دولة الوحدة، لا يجد مكاناً في الحديث عن الثورة للحديث عن الديموقراطية. وبالتالي يبدو الحديث عن الديموقراطية خارج ودون مستوى الدعوة الى الثورة. غير أن هذا الموقف السلبي يعني سكوت القوى القومية التقدمية على الإستبداد الذي قد تتعرض له الجماهير العربية في بعض أقطار الوطن العربي أو ممالأته في مقابل وعد بالوحدة. هذا في الوقت الذي نعد الجماهير العربية المقهورة بالحرية في دولة الوحدة. ان هذا الوعد الأخير يفتقد مبررات الثقة فيه ما دام الواعدون به لا يحددون لهم موقفاً ضد الاستبداد ويبيعون الحرية بوعود الوحدة. إذ ما الذي يضمن للجماهير العربية ألا يكون الصامتون اليوم عن الاستبداد الاقليمي هم المستبدون غداً في دولة الوحدة؟.. ثم ان مشكلة الديموقراطية مشكلة قائمة في الوطن العربي وقد أصبحت أكثر حدة منذ هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧٠ وطرحت بقوة في نطاق محاولة الكشف عن أسباب الهزيمة، أو تحديد المسئولية عنها. وقيل، أو يمكن أن يقال، أن الجماهير العربية، التي هي المصدر البشري للقوى المقاتلة، كان قد سحقها الإستبداد الداخلي وأفرغها من المقدرة على المقاومة،

وعودها على الإنهزام وقبول المذلة قبل أن تواجه عدوها الشرس فانهزمت. وان ذلك الاستبداد الداخلي المسئول عن الهزيمة ما كان ليقوم لو أن ثمة في الوطن العربي ديموقراطية. ثم أنه ما يزال قطاع كبير من « المثقفين » في الوطن العربي يعارضون تدخل بعض الدول العربية في مجالات التنمية الاقتصادية، وخطط التحول الإشتراكي، والتأميم... الخ، بالحرية والديموقراطية ويرون في ذلك التدخل مساساً بحقوق « مقدسة » يزعمونها للأفراد. ثم أن القوى القومية التقدمية تتطلع الى وحدتها الفكرية كمقدمة لوحدتها التنظيمية فلا بد لها من أن تتوحد فكرياً على حل المشكلة الديموقراطية حتى تستطيع أن تتوحد تنظيماً وحتى تعرف كيف تتعامل داخل التنظيم ذاته... الخ.

أيّاً ما كان الأمر فان مشكلة الديموقراطية في الوطن العربي أكثر تعقيداً منها في أي مكان آخر نعرفه. ولكن هذا غير مقصور على مشكلة الديموقراطية. إذ أن إضافة الواقع العربي المعقد إلى أية مشكلة اجتماعية اخرى عرفها غيرنا في بساطتها لا تلبث أن تضفي عليها من تعقيدات الواقع ما يجعلها في حاجة إلى فهم جديد. وهذا لا يعني أن نكف عن فهم واقعنا العربي ومشكلاته المعقدة. بل يعني اننا مطالبون بمزيد من الجهد في هذا السبيل. ونحن نعرف المصدر الاساسي للتعقيد كله. فكما عقدت التجزئة مشكلات التنمية ومشكلات التحرر ومشكلة الدولة تعقد مشكلة الديموقراطية. ذلك لأننا إذ ندافع عن الشعب العربي ضد الاستبداد في ظل التجزئة وندعو إلى الديموقراطية في الدول الاقليمية، ثم ندعو إلى الثورة ضد الاقليمية باسم القومية، ثم نعود فندعو إلى الديموقراطية في دولة الوحدة، يبدو الفكر القومي - في كل هذا - غامضاً أو متناقضاً، أو فلنقل انه لا يقدم الإيضاح الكافي لتبديد ما قد يبدو من غموض أو تناقض.

فكيف يكون حل مشكلة الديموقراطية في دولة الوحدة العربية؟

لنعرف شيئاً عن المشكلة أولاً.

مشكلة الديموقراطية ثائرة ومطروحة منذ ستة قرون على الأقل. وما تزال ثائرة ومطروحة. وهو ما يعني انها ليست مشكلة بسيطة. ونستطيع أن نقول انها لا تجد - إلى الآن - حلها الصحيح. وآية هذا ان كل الدول في العالم تزعم انها ديموقراطية بالرغم من نظمها الاجتماعية المختلفة والمتناقضة في بعض الاوقات. وآيته الثانية أننا لا نجد مستبداً واحداً في الأرض لا يتحدث باسم الشعب وحريته.

وعندما يكون كل واحد قادراً على ادعاء الديموقراطية يكون هذا دليلاً حياً على ان ليس للديموقراطية مضمون عيني يمكن الالتقاء عليه والالتزام به والاحتكام اليه. وما دامت الديموقراطية على هذا الوجه فان مشكلتها في الممارسة ستظل قائمة بدون حل.

ولقد طرحت المشكلة ابتداء تحت عنوان « سيادة القانون ». ولم يكن المقصود بسيادة القانون هو احترام احكامه بل كان المقصود « وجود » قانون ينظم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين. ففي ظلمات استبداد امراء الاقطاع ورجال الكنيسة في القرون الوسطى لم تكن المشكلة هي ما اذا كان القانون يسود او لا يسود وانما كانت هل ثمة ضرورة لوجود قانون اصلاً ام تغني عنه حكمة رجال الدين والأمراء والملوك الذين يمثلون جميعاً « كلمة الله » في الارض ثم يسترون استبدادهم بقدسية الدين. تلك كانت البداية. ومن المهم ان نفطن الى انها كانت مشكلة ثائرة حول العلاقة بين الحاكمين والمحكومين وبالتالي ان حلها كان مقصوراً على تلك العلاقة. ومصدر الاهمية ان المشكلة ذاتها لن تلبث ان تتطور وتتطور الحلول التي قدمت لها.

ولقد تولت الليبرالية حل المشكلة كما كانت مطروحة في البداية. ونحن نعرف أن الليبرالية فلسفة قائمة على اساس ان ثمة قواعد ثابتة وخالدة وسابقة على وجود المجتمع تقود خطأ الأفراد فيه على وجه يؤدي تلقائياً الى تحقيق مصلحة المجتمع من خلال محاولة كل فرد

تحقيق مصلحته الخاصة. تلك القواعد التي تسمى « القانون الطبيعي » (فقرة ٥). على هذا الأساس كان الحل الليبرالي لمشكلة الديموقراطية، او سيادة القانون يتضمن ثلاث قواعد: الاولى ان الناس ولدوا احراراً ومتساوين في الحقوق. وهي حقوق يستمدونها من طبيعتهم كبشر فلا يجوز المساس بها. الثانية: انه لا بد ان تنظم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين بقوانين وضعية لا تسمح للحاكمين بالمساس بتلك الحقوق. الثالثة: ان تكون وظيفة هذا التنظيم القانوني (الدولة) مقصورة على حماية المجتمع من الخطر الخارجي واقرار الامن الداخلي بدون تدخل في العلاقات بين الناس تاركاً للقانون الطبيعي ان يؤدي غايته الطبيعية. وهو يؤديها على افضل وجه كلما توافرت للناس « الحرية » في ان يفعلوا ما يريدون بدون تدخل من الدولة.

وقد تفنن مفكرو الليبرالية في ابتكار النظم الدستورية التي تحول دون تدخل الدولة في شئون الأفراد أو تحصر تدخلها في أضيق نطاق. ولما كانت الحكومة هي التي تمارس السلطة في الدولة فقد واجه الليبراليون الحكومة وسلطتها بما أسموه « سيادة الشعب ».. سيادة الشعب في مواجهة الحكومة. والبداية هي: ما دام الناس قد ولدوا أحراراً فإن للناس أنفسهم أن يختاروا النظام القانوني الذي يريدون (الاستقلال السياسي) ولهم وحدهم أن يعبروا عن هذا الاختيار تعبيراً حراً وسرياً (الاستفتاء) فإذا كانوا من الكثرة بحيث لا يستطيعون أن يقولوا جميعاً ما يريدون فليختاروا من بينهم من يتحدث باسمهم وينوب عنهم في التعبير عن إرادتهم (التمثيل النيابي) وعندما يختلفون لا يكون ثمة إلا أن يؤخذ برأي الأغلبية إحتراماً للمساواة بينهم (حكم الأغلبية). على أن يكون للأقلية دائماً الحق في التعبير عن رأيها إحتراماً للمساواة ذاتها (حق المعارضة). وعن طريق الأغلبية يضع ممثلو الشعب القوانين التي تعبر عن إرادة الشعب (السلطة التشريعية). ويختارون الهيئة التي تقوم على تنفيذ هذه القوانين (السلطة التنفيذية). فإن اختلفتا أو حاولت إحدى السلطتين أن

تحيد عن وظيفتها أو تسيء إستعمال سلطتها أو اختلف الناس في تفسير القانون أو تنفيذه فإنهم يحتكمون جميعاً الى سلطة ثالثة مستقلة عن السلطتين لتحكم بالقانون فيما يختلفون (السلطة القضائية). ويكون لها أن تبطل أي تصرف مخالف للقانون (الرقابة القضائية) أو أي قانون مخالف للدستور (الرقابة الدستورية). وزيادة في الضمان يجب أن تكون السلطة التنفيذية مسئولة أمام ممثلي الشعب (المسئولية البرلمانية). ولضمان أن يظل ممثلو الشعب معبرين عن إرادته يجب أن يعاد إختيارهم من حين الى حين (الانتخاب الدوري). وكل هذا يتم علنا تحت رقابة الشعب نفسه (رقابة الرأي العام). فلا يجوز فرض أية قيود على حق في الرقابة وممارستها الفعلية (حرية الرأي والاجتماع والنقد وتشكيل الجمعيات والأحزاب واصدار الصحف) كما لا يجوز أن يتعرض الناس في نشاطهم هذا أو أي نشاط آخر لأي عسف أو إكراه فلا يقبض على أحد إلا إذا كانت منسوبة إليه جريمة. ولا جريمة إلا بنص. ولا نص بأثر رجعي. وعلى وجه خاص لا يجوز التدخل في العلاقات الإقتصادية بين الناس (حرية التعاقد) وما على الدولة إلا ان تنفذ ما أراده الناس من إتفاقاتهم (سلطان الإرادة). ولكل واحد منهم أن يحصل من وراء هذا على ما يستطيع (حرية الملكية)... وكل تصرف تجريه الحكومة لا يتفق مع قاعدة أو أخرى من قواعد هذا النظام القانوني يكون إخلالاً بسيادة القانون وغير مشروع (مبدأ الشرعية) واعتداء على سيادة الشعب (الديموقراطية).

هذه هي خلاصة النظام الديمقراطي في الدولة الليبرالية.

ولا شك، في انها تقدم ضمانات قوية ضد استبداد السلطة. وكثيراً ما يتسرع البعض في نقدها من حيث الكفاءة «الفنية» في تحقيق تلك الضمانات. فلا يلبث النقد أن يفقد قيمته عندما يعترف الليبراليون بما فيها من قصور «عملي» ويقولون ان الممارسة ومراعاات الظروف الخاصة بكل مجتمع كفيلتان باكمال ما فيها من نقص على تصحيح ما فيها من قصور. والواقع أن الديموقراطية الليبرالية غير

مقصورة على نموذج واحد من الاستفتاء أو الانتخاب أو نظام الحكم. هناك الاستفتاء الشعبي المباشر (الريفرندم). وهناك الانتخاب على درجة أو على درجتين. وهناك النظام البرلماني والنظام الرئاسي كشكلين من النظام النيابي. وهناك حكومة الأغلبية والحكومة الائتلافية. وهناك الاغلبية المطلقة والاغلبية الخاصة. وهناك سلطة رئيس الدولة في الاعتراض على القوانين... الخ.

لا وجه اذن لنقد الديموقراطية الليبرالية من حيث هي نظام « فني » لضمان سيادة الشعب ضد استبداد الحاكمين. أي من حيث هي نظام ديموقراطي. والواقع أن الحقوق السياسية المترتبة على هذا النظام قد أصبحت مسلمة فيما يعرف « بحقوق الانسان ». ولكنا لو بحثنا في مستوى اعمق من الشكل الديموقراطي فقد نتبين ان العيب كامن في أن ذلك النظام الديموقراطي هو نظام ليبرالي. وبالتالي فان الديموقراطية قد تكون افضل نظام لتجسيد اشتراك الشعب في سيادته على وطنه لو طهرت من الليبرالية.

ذلك لأن الديموقراطية الليبرالية ليست ضماناً ضد استبداد الحاكمين فقط، بل ضد تدخل الدولة في العلاقات بين الناس. فهي بينما تحمي - فعلاً - الشعب من استبداد الحاكمين فتبقى السيادة للشعب، تترك الناس يتنافسون فيما بينهم « منافسة حرة » على امكانيات التقدم الاجتماعي المتاحة ليستأثر كل قادر منهم على ما يستطيع منها ويحرم الاخرى فلا تضمن للشعب « الاشتراك » في السيادة. ومرجع هذا الى ان الليبرالية قائمة على فرض ميتافيزيقي هي وجود قواعد سابقة على وجود المجتمع ذاته تؤدي تلقائياً الى تحقيق مصلحة المجتمع من خلال محاولة كل واحد فيه تحقيق مصلحته. وعلى اساس هذا الفرض قام النظام الرأسمالي الذي هو النظام الليبرالي للنشاط الاقتصادي. والذي تمثل المنافسة الحرة قانونه الاقتصادي الاساسي. وقد سبق ان عرفنا كيف كذبت الممارسة دعاوى الليبرالية وكيف قضت المنافسة الحرة على حرية المنافسة فانتهى عدم تدخل

الدولة (النظام القانوني للمجتمع) وترك كل واحد يفعل ما يشاء الى ان كثيراً من الناس أصبحوا لا يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون (فقرة ٥). فكأن الديموقراطية الليبرالية تحرر الشعب من استبداد الحاكمين لتمكن الرأسماليين من الاستبداد فيه. أو بتعبير آخر أنه بعد أن تحتفظ الديموقراطية للشعب بسيادته في مواجهة الحاكمين تأتي الليبرالية فتمكن الرأسماليين من سلب الشعب سيادته. فاذا بالسيادة ليست سيادة الشعب على وطنه بل سيادة الرأسماليين على الشعب الذي يصبح تابعاً اقتصادياً لأقلية من المتحكمين في الامكانيات التي كانت متاحة أصلاً لتقدمه الاجتماعي. وهكذا تنقلب الديموقراطية في دولة الليبرالية الى « لعبة » سياسية لا علاقة لها بالحرية أو بالسيادة.

ويبدو كل هذا واضحاً إذا ما راجعنا لعبة الديموقراطية في ظل الرأسمالية. فالديموقراطية قائمة أصلاً على فرض أن الناس في الإستفتاء سيختارون ما يريدون. ونحن قد تعلمنا الا نستعلي على الناس أو نتهمهم بالجهل والإنحراف أو نفرض عليهم الوصاية (فقرة ١٨). كل ما في الأمر اننا نريد أن نتأكد من أن ذلك الغرض الأساسي للديموقراطية متوافر. أن نتأكد من أن الناس فيه كانوا قادرين فعلاً، وأحراراً فعلا، في التعبير عما يريدون، وان ما عبروا عنه هو - فعلاً - ما يريدون، حتى لو كنا نرى من موقفنا أنهم أخطأوا في معرفة مشكلاتهم الإجتماعية وحلولها. الاحتكام الى الناس في المشكلات الإجتماعية أمر لا يمكن أن يرفضه إلا مستبد. ولكن قمة الإستبداد هي أن نحول دون أن يختار الناس ما يريدونه فعلاً.

وذلك بأن نؤثر في إرادتهم حتى يقولوا - في الإستفتاء - غير ما يريدون فعلاً. فهل التبعية الإقتصادية، عندما يكون رزق الناخب ولقمة عيشه وأمن أسرته ومستقبل أطفاله متوقفة على « رضا » المرشح أو أعوانه أو حزبه، هل هذه التبعية تحول دون أن يكون رأي الناخب معبراً عما يريده فعلاً أم لا؟... هل إستعمال المقدرة الإقتصادية لإلحاق الناس بهذه التبعية، وتجهيزهم فكرياً ونفسياً

وإجتماعياً ولو بالابقاء عليهم جهلة يحول دون أن تكون آراؤهم في الاستفتاء معبرة عما يريدونه فعلاً أم لا ؟ . .

نحن نقول إنها تحول. لأننا نعرف «أن أي نشاط يقوم به الانسان، ذهني أو مادي، سلبي أو إيجابي، ومهما يكن مضمونه له غاية ثابتة هي تحرره من حاجته كما يعرفها من ذاته. ولا يستطيع أي إنسان أن يستهدف من نشاطه غير التحرر من حاجته كما يعرفها من ذاته» (فقرة ١٨). وعندما يكون إشباع حاجته متوقفاً على إرادة شخص غيره فلا بد له من أن تتأثر إرادته بإرادة الذي يملك المقدرة على الاشباع أو الحرمان. وبالتالي يكون التحرر من السيطرة الاقتصادية شرطاً أولياً وضماناً لا يمكن التنازل عنه لحرية الاستفتاء والانتخاب والتمثيل - باختصار يكون شرطاً لقيام الديموقراطية. ليس معنى هذا انه عندما يتخلف هذا الشرط سيتجمد الناس أو يقفون سلبيين «فيقاطعون» الانتخابات. فالواقع انهم لا يستطيعون - بحكم التبعية الاقتصادية - حتى مقاطعتها. ولكن معناه انه في ظل السيطرة الاقتصادية لا يعبر الناس عما يريدونه فعلاً. وقوفهم في طوابير الاستفتاء لا يعني عنايتهم بنتائجه وإنما ثمن ما دفع لهم أو إتقاء البطش بهم. وما يبدونه من آراء ليس تعبيراً عن حقيقة نواياهم بل مداراة للقوى القادرة على عقابهم أو نفاقاً للقوى التي بيدها أرزاقهم. أما ممثلوهم في المجالس التشريعية فإن ما يثيرونه من مناقشات وما يصوغونه من قوانين ليس ترجمة لما يريده الشعب بل مشاركة في السلطة وتطلعاً الى مزيد من المشاركة أو حتى الى الاستيلاء عليها، واحتفاظاً لأنفسهم بالامتيازات الاجتماعية أو الاقتصادية التي رشحتهم لتمثيل الشعب ومكنتهم من مواجهة «تكاليف» الانتخاب. أما الصحافة فتجارة تباع فيها الأفكار والمفكرون لمن يستطيع أن يدفع الثمن. أعلى ثمن. وأما رقابة الرأي العام فوهم لانها رقابة الخائفين من سادتهم على سادتهم الذين لا يملكون من أسباب الرقابة إلا ما يسمح به سادتهم. . . كل هذا يدور في نظام

محكم من الديموقراطية ولكنه واقع تماماً في قبضة القوى الاقتصادية التي تسمح لها الليبرالية بأن تستولي على الدولة ان استطاعت. وهي مستطيعة دائماً بحكم تحول النظام الرأسمالي الى نظام احتكاري وبحكم عدم تدخل النظام القانوني للمجتمع (الدولة) لحماية الأفراد من السيطرة الاقتصادية التي يمارسها الرأسماليون.

واضح من كل هذا أن الكفاءة الفعلية لتكون الديموقراطية ضماناً حقيقياً لسيادة الشعب في وطنه متوقفة على الغاية الاجتماعية من النظام القانوني كله، أي على طبيعة الدولة. وإنه عندما تكون الدولة ليبرالية، ومنذ أن كانت الدولة ليبرالية، كانت الديموقراطية أداة لسيطرة القوى الرأسمالية على الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في المجتمع من أجل تحقيق غاية الرأسماليين: الربح ومزيد من الربح. أو كما يقول الماركسيون كانت ديموقراطية « بورجوازية ».

وقد أدانت الماركسية الديموقراطية البورجوازية بقوة وفضحت عقمها في الحفاظ على سيادة الشعب. منذ البداية قال ماركس وانجلز في البيان الشيوعي (١٨٤٨) مخاطباً البورجوازيين « إن قانونكم ليس إلا ارادة طبقتكم مصوغة في قانون عام ». وهو حق فيما يعنيه من أن الليبرالية لم تحل مشكلة الديموقراطية. غير أن قيمته كانت متوقفة على أن تقدم الماركسية الحل البديل لمشكلة الديموقراطية. فهل قدمته، والى أي مدى؟

نحن نعرف ان الماركسية فلسفة مادية. وقد عرفنا ان المادية تعني أولوية الوجود المادي على الفكر. وانه في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة والمكونة للمجتمع تلعب القوى المادية الدور الأساسي في حركة الانسان وفكره وتطور المجتمع واتجاهه وغايته. كما نعرف ان الماركسية ليست فلسفة مادية فحسب بل هي مادية جدلية بوجه خاص (فقرة ١٠ و ١١). والتجربة الاجتماعية لهذا الجدل المادي هي انه في داخل المجتمع متعدد العناصر يتطور أسلوب انتاج الحياة المادية جدلياً بفعل التناقضات الكامنة فيه. فتنعكس

حركة تطوره على « البناء الفوَقي » في المجتمع. الأفكار والنظم والقانون.. الخ. والدولة هي نظام قانوني فهي من البناء الفوقي التابع للأساس المادي في حركته الجدلية. وأول جديد نقابله في هذه المرحلة من الفكر الماركسي هو هذا التطور المستمر في الأساسي المادي وبالتالي في « البناء الفوقي ». ومنه نتعلم اول ما يجب ان نتعلمه من المفهوم الماركسي للدولة وبالتالي اول تحديد لموقف الفكر الماركسي من الديموقراطية وهو: ان الدولة ذاتها مؤقتة. ويبقى ان نعرف متى قامت الدولة ومتى تزول. مع ملاحظة ان الفكر الماركسي لا يفرق بحق بين الدولة والقانون، فهما شيء واحد أو وجهان لعملة واحدة. اذ الدولة هي النظام القانوني للمجتمع. فمتى بدأت الدولة ومتى تزول؟

يقولون: ان الانتاج ذو طبيعة اجتماعية بحكم انه لازم لحياة الناس في المجتمع. وللانتاج أسلوب يتضمن عنصرين: الأدوات والعلاقات. الأدوات هي الأساس المادي والعلاقات هي الانعكاس القانوني (الحقوقي) لها. وطالما احتفظ أسلوب الانتاج، في أدواته وعلاقاته، بطابعه الاجتماعي لا ينشأ تناقض. وقد كان ذلك متحققاً في مرحلة الشيوعية الأولى. غير أن أدوات الانتاج (العنصر المادي من أسلوب الانتاج) تطورت أولاً، وهي تطور دائماً بمعدل من السرعة اكبر من تطور علاقات الانتاج الجامدة نسبياً. وعندما تطورت أدوات الانتاج في المرحلة الشيوعية الأولى الى الحد الذي أصبح ما ينتجه كل فرد اكثر مما يحتاج الى استهلاكه تطورت علاقات الانتاج فنشأت الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. هنا نشأ التناقض في أسلوب الانتاج. وهو حجر الزاوية في المفهوم الماركسي للدولة والقانون والموقف الماركسي من الديموقراطية. فالتناقض الذي نشأ في أسلوب الانتاج لا يلبث أن ينعكس على النظام الاجتماعي فيقسم كل مجتمع الى « طبقتين » تبعاً لموقف كل منهما من علاقات الانتاج. طبقة مالكي أدوات الانتاج وطبقة لا تملك أدوات الانتاج. والصراع الجدلي بين النقيضين في داخل أسلوب الانتاج ينعكس في صراع

طبقي في المجتمع. وتصبح الطبقة السائدة اقتصادياً في حاجة الى المحافظة على سيادتها وتأكيدها عن طريق قهر الطبقة الأخرى. فتنشأ الحاجة الى الدولة (والقانون) كأداة قهر طبقي تستعملها الطبقة السائدة للحد من حرية الطبقة المسودة. وهكذا نعرف مزيداً من خصائص الدولة (والقانون). فهي أداة قهر طبقي وبالتالي فهو دولة (وقانون) طبقة وليست - ولا يمكن أن تكون - دولة أو قانون الشعب كله. فهي تجسد سيادة طبقة ولا تجسد، ولا يمكن أن تجسد، سيادة الشعب كله. وهذا يصدق بالنسبة الى كل الطبقات منذ نشأت الملكية الخاصة الى ان تزول الملكية الخاصة في النظام الشيوعي. فهي أداة فرض سيادة « السادة » في العهد العبودي وسيادة الاقطاعيين في العهد الاقطاعي وسيادة « البورجوازيين » في العهد الرأسمالي وسيادة « البروليتاريا » في مرحلة الإشتراكية، ثم تزول في ظل الشيوعية. الدولة - اذن - بحكم طبيعتها لا بد أن تكون « ديكتاتورية » ولا يمكن ان تكون إلا ديكتاتورية حتى لو كانت السلطة فيها للطبقة العاملة فهي حينئذ ديكتاتورية البروليتاريا. قال انجلز: « لما كانت الدولة ليست إلا مؤسسة انتقالية تستخدم في الصراع والثورة من اجل إسقاط اعدائها بالقوة فمن السخف الحديث عن دولة شعبية حرة. وطالما تستعمل البروليتاريا الدولة فانها لن تستعملها من اجل الحرية بل من اجل اسقاط أعدائها. وفي الوقت الذي يصبح من الممكن الحديث عن الحرية فان الدولة تنتهي كدولة « (ماركس وانجلز، المختارات - جزء ٢ صفحة ٤٢) ». او كما قال لينين « كل دولة هي قوة خاصة لردع الطبقة المقهورة » (الأعمال المختارة، جزء ٢ صفحة ١٨) و « لا تقوم الدولة إلا حيث، وعندما، والى المدى الذي تكون فيه المتناقضات غير قابلة للتوفيق » (الأعمال الكاملة جزء ٢٥ صفحة ٣٨٧).

الى هنا لا يكون ثمة مجال للبحث عن الديموقراطية بمعنى سيادة الشعب. إذ أن « الشعب » بمعنى كل الأفراد المنتمين الى مجتمع معين

تعميم لا يتفق مع التناقض الطبقي بين الناس في كل مجتمع. ولكن هذا لا يعني أن ليس ثمة مجال للبحث عن الديموقراطية على ضوء الماركسية. إذ يبقى أن نبحث عنها داخل البروليتاريا في الدولة الاشتراكية. ان الدولة هنا ستكون ديكتاتورية ضد البورجوازية. هذا واضح. من أجل تحقيق مصالح الطبقة العاملة. وهذا واضح أيضاً. فما هي علاقة الدولة.(والقانون) بالبروليتاريا ذاتها؟ يجب أن نتذكر هنا أيضاً انه بحكم المنطلقات المادية للفكر الماركسي تكون مصالح البروليتاريا محددة مادياً سواء كانوا واعين عليها أو غير واعين. ان وعيهم، أو وعي بعضهم، قد يكون متأثراً بتضليل البورجوازية أو ببقايا ورواسب الفكر البورجوازي. إنما تمثلهم في معرفتها وقيادتها الى تحقيقها الطليعة الواعية منهم (الحزب الشيوعي). ولا مبرر للتشكيك في تمثيل الحزب الشيوعي الذي يتولى السلطة في الدولة للطبقة العاملة. فان هذا يمكن إثباته عن طريق إنتخاب العاملين للمرشحين الذين يقدمهم الحزب الشيوعي في دولته إنتخاباً مباشراً أو غير مباشر طبقاً للقوانين التي وضعها الحزب نفسه. وهنا نصل الى المأزق. ان التنظيم القانوني للترشيح والاستفتاء والانتخاب، وكل شيء في المجتمع، سيكون على الوجه الذي يقرره الحزب باسم الطبقة العاملة وتحقيقاً لمصلحتها. والحزب نفسه هو جماعة منظمة من الواعين ماركسياً الانقياء إشتراكياً القادة في الدولة الماركسية. نريد أن نقول انه لا محل لإتهامهم باستغلال الطبقة العاملة التي يحكمون باسمها. وفي الحزب لا ملكية خاصة ولا صراع طبقي ولا بورجوازية. نريد أن نقول انه لامحل لإتهامهم بأنهم يسخرون الدولة ليربحوا من ورائها. والحزب يجتمع ويناقش ويتبادل الرأي ثم ينتهي الى قرارات لن تلبث أن تكون قوانين تضبط سلوك الناس في المجتمع وتقوم الدولة (والقانون) التي هي أداة ردع بطبيعتها بردع الذين يخالفون تلك القرارات أو القوانين. ويتم إصدار القرارات التي ستكون قوانين بالاجماع أو الأغلبية. إنها إذن الديموقراطية في نقائها

المثالي داخل الحزب الشيوعي قائد « ديكتاتورية البروليتاريا ». وعلى هذه الديموقراطية سيتوقف مصير الديموقراطية في المجتمع كله. ولكن عندما نجتمع ونناقش ونتبادل الرأي - داخل الحزب - ثم نختلف فإلى أي شيء نحتكم. إذا احتكمنا الى « الأغلبية » فنحن نحتكم الى وعي « الأعضاء » في قرارات تتعلق بتطور الوجود الاجتماعي المحكومة حركة تطوره، لا بالوعي، ولكن باسلوب إنتاج الحياة المادية. أي إننا نحتكم الى وعي الناس في تحديد ما يجب أن يكون عليه أسلوب إنتاج الحياة المادية الذي هو العنصر الأساسي في تحديد تطور الوجود الاجتماعي. وهذا لا يتفق مع المنهج الماركسي. إذ أن « أسلوب إنتاج الحياة المادية يحدد مجرى الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام. ان وعي الناس لا يحدد وجودهم، بالعكس، ان وجودهم هو الذي يحدد وعيهم » (ماركس - نقد الاقتصادي السياسي - مختارات ماركس وانجلز - جزء ١ صفحة ٣٦٣). وعندما نختلف ونحن داخل الحزب الشيوعي على ما يجب أن يكون مستقبل الوجود الاجتماعي يكون معنى هذا أن « بعضاً » منا لا يعون وعياً صحيحاً حقيقة الوجود الاجتماعي ذي الحقيقة المادية السابقة على الوعي وغير المتوقف عليه، وبالتالي لا يعرفون معرفة صحيحة متطلبات تطوره. ولا يغير من هذا عدد هذا البعض أو نسبة عددهم الى الباقين. فكما تكون الأقلية هي التي لا تعي ولا تعرف تكون الأغلبية هي التي لا تعي ولا تعرف. أي أن الأغلبية هنا أو الأقلية ليست دليلاً على صحة الوعي والمعرفة بالحقائق الاجتماعية ومتطلبات التطور الاجتماعي. فكيف يمكن أن تحل هذه المشكلة « الديموقراطية »؟... أن ينفذ رأي « أقدر » أعضاء الحزب وعياً ومعرفة بالحقيقة المادية للوجود الاجتماعي ومتطلباته. وأكثرهم وعياً ومعرفة، بحكم وصولهم الى مناصبهم، هم قادة الحزب وقمته، وهنا يصبح موقف القيادة هو عنوان الحقيقة الاجتماعية وتصبح كلمة القائد هي القانون الذي تنفذه الدولة فتكون في مواجهة ستالين...

فأين هي الديموقراطية؟...

اننا لا نسأل عن الديموقراطية الليبرالية، ولا عن الديموقراطية بمعنى سيادة الشعب كله، بل نسأل عن الديموقراطية «الاشتراكية»، عن الديموقراطية بمعنى سيادة الطبقة العاملة في مواجهة قيادتها الممثلة في الحزب. او عن الديموقراطيـــة بمعنى ســيادة قواعـــد الحزب و «كوادره» في مواجهـــة قيادتـــه. ولسنـــا نتهم ستالــين «بالديكتاتورية» لأنه قضى على البورجوازية. فتلك تهمة لا توجه الى ماركسي إلا اذا اريد له الا يكون ماركسياً. ولكننا نتساءل عن اسلوب «التعامل» فيما بين الاشتراكيين. ولماذا لا يحتكم الاشتراكيون الى الاغلبية. اغلبيتهم هم. ولماذا لا يكون الرأي في المجتمع الاشتراكي لا الى قيادته ولكن الى أغلبية الناس فيه؟ والاجابة هي أن الاسس المادية للفلسفة الماركسية لا تسمح بأن يكون الاحتكام عند الاختلاف الى الناس. والأغلبية في الرأي اغلبية وعي والوعي ليس حجة في الماركسية. وقد ادى هذا الى ان تأتي الماركسية خالية من «نظرية ماركسية في الديموقراطية». فكان موقف الماركسيين من الديموقراطية رد فعل للديموقراطية الليبرالية. فادانوا الديموقراطية البورجوازية ولم يقدموا عنها بديلا. وهو ذات ما فعلوه بالنسبة الى القومية (فقرة ١١). وكما تطور موقفهم من القومية عن طريق التجربة والخطأ خلال الممارسة تطور موقفهم من الديموقراطية. وكما بدأ التطور بالنسبة الى القومية في عهد لينين ثم انقطع ليستأنف مسيرته بعد وفاة ستالين، بدأ التطور بالنسبة الى الديموقراطية في عهد لينين ثم انقطع ليستأنف مسيرته بعد وفاة ستالين. فاستناداً الى ما اثبتته «خبرة الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية» صحح المؤتمر الثاني والعشرون للحزب الشيوعي السوفييتي مفهوم «الدولة» فلم تعد مؤقتة وديكتاتورية دائماً بل انها باقية بعد ان تنتهي ديكتاتورية البروليتاريا لتكون «دولة الشعب كله». وفي دولة الشعب كله اذا اصبح القهر ضرورياً فانه لا يوجه الى طبقة بعينها

ولكن الى المعتدين كافراد. وان على البروليتاريا ان تقود الناس ومنهم البورجوازية الصغيرة والمثقفين الى الاشتراكية بالوسائل الديموقراطية: الاقناع والتشجيع والقدوة. وانه اذا استطاعت الطبقة العاملة أن تحصل على الاغلبية « البرلمانية » فان هذا الجهاز التقليدي للديموقراطية البورجوازية (البرلمان) يتحول الى اداة حقيقية للارادة الشعبية. اكثر من هذا، انه اذا كان النظام البرلماني يتطلب تعدد الاحزاب « فان خبرة الديموقراطيات الشعبية قد اثبتت فعلاً امكان الاحتفاظ بنظام تعدد الأحزاب خلال فترة بناء الاشتراكية » وكل هذا مطروح من اكثر الماركسيين خبرة بما سببته الديكتاتورية من اضرار بالتقدم الاجتماعي في ظل الاشتراكية وهم الماركسيون في الاتحاد السوفييتي (اسس الماركسية - اللينينية ٥٢١ - ٥٣٧)

ولا بد لنا من أن نشير هنا الى ان « سيادة القانون » او « الشرعية »، بمعنى اتفاق لتصرفات القائمين على السلطة مع قواعد القانون السائد في المجتمع أكثر تحققاً في الاتحاد السوفييتي من أية دولة أخرى. واذا كان الليبراليون يفاخرون باعلان حقوق الانسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ فان قائمة اكثر عدداً وأوضح مضموناً من الحقوق اصدرتها ثورة اكتوبر السوفييتية في يوليه سنة ١٩١٨ تحت عنوان « اعلان حقوق الشعب العامل ». والدستور السوفييتي يؤكد ان القضاء مستقل ولا يخضع في قضائه الا للقانون. اكثر من هذا فان الدولة السوفييتية قد انشأت منذ ٢٨ مايو سنة ١٩٢٢ جهازاً خاصاً للحفاظ على شرعية تصرفات اجهزة الحكومة والموظفين بما فيهم الموظفون القائمون على تنفيذ القانون أنفسهم. ذلك هو الجهاز الذي يعرف باسم « البروكوراتورا » والذي تنحصر مهمته في حراسة الشرعية. وهو جهاز لا مثيل له في اية دولة ليبرالية. ذلك لأنه غير تابع لا للسلطة القضائية، ولا لوزارة العدل، ولا للحكومة ذاتها، بل يتبع مجلس السوفييت الأعلى مباشرة ليكون بهذا الاستقلال عن الحكومة وأجهزتها قادراً على مراقبة تنفيذ

الحكومة، ووزارة العدل، والقضاء، والشرطة، وكل الاجهزة الأخرى، للقانون « وضمان شرعية » تصرفاتهم. وهكذا نعرف ان سيادة القانون لا تحل مشكلة الديموقراطية.. فالواقع اننا اينما ذهبنا في الأرض فنحن في مواجهة جماعة بشرية يقوم فيها نظام قانوني يتضمن مجموعة كبيرة ومتنوعة من القواعد الآمرة، الناهية، المكملة، المفسرة، تتدرج في قوتها الملزمة من أول اللوائح الادارية الى قمة الدستور. وتتضمن تلك القواعد جزاء جنائياً أو مدنياً أو اجرائياً على مخالفتها، كما تتضمن الزاماً باحداث آثار معينة في حياة الناس. وتقوم في المجتمع سلطة لها حق ايقاع الجزاء أو ضمان نفاذ القانون بالاكراه اذا لزم الأمر، وذلك بقصد تحقيق انضباط سلوك الاشخاص في المجتمع على قواعد القانون. في هذه المجتمعات المنظمة لا تحل « سيادة القانون » مشكلة الديموقراطية لأنه لا شيء يتم - حتى الاستبداد - إلا بعد أن يكون قد صدر قانون يبيحه. وتملك كل دولة في هذا العصر « مصنعها » الخاص لاصدار القانون. انما العبرة في سيادة القانون والشرعية في الحقوق والواجبات، في التفرقة ما بين الحرية والاستبداد في مجتمع منظم (دولة) هو بمدى اتفاق القوانين التي تنظم المجتمع مع ما يريده الشعب فعلاً. وعندما تكون ارادة الشعب هي مصدر شرعية القوانين الوضعية تكون تلك القوانين تجسيداً لسيادته فعلاً. نقصد كل القوانين من اول الدستور (القانون الاساسي) الى آخر اللوائح التنفيذية. وهنا تبرز أهمية مشكلة الديموقراطية وعقدتها ايضاً. إذ ان الديموقراطية هي النظام الذي يضمن ان تكون القوانين مطابقة لارادة الشعب. فهي إذن ضمانة شرعية كل شيء في الدولة. ولكن ممارسة الديموقراطية في الدولة ينظمها هي ايضاً قانون. ويصل بنا هذا الى عقدة مشكلة الديموقراطية: يكون سلوك الفرد في المجتمع مشروعاً اذا كان متفقاً مع القانون. ويكون القانون مشروعاً اذا اتفق مع الدستور. ويكون الدستور مشروعاً اذا اتفق مع ما يريده الشعب. وهو لا يكون كذلك

إلا اذا صدر وفقاً للاجراءات التي يحددها القانون. ونعود الى البداية لو قلنا ان هذا القانون الاخير لا يكون مشروعاً إلا اذا كان مطابقاً للدستور. ولا يمكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة التي تدور فيها مشكلة الديموقراطية إلا اذا توقفنا لنسأل: كيف يمكن أن نعرف ان القانون الوضعي المنظم للممارسة الديموقراطية في مجتمع معين هو ذاته مشروع بدون حاجة الى الرجوع الى قانون وضعي آخر؟... بدون معرفة الاجابة على هذا السؤال الحاسم نفتقد أي ضمان ضد ان يكون «النظام الديموقراطي» كله في مجتمع معين قد وضع في قانون اساسي (دستور) او قوانين استفتاء وانتخاب... الخ لمجرد اضفاء الشرعية الشكلية على نظام قانوني باسناده اسناداً شكلياً الى ارادة الشعب. وعندما تكون العلاقة بين النظام القانوني في المجتمع وبين ارادة الشعب علاقة شكلية، تكون سيادة الشعب سيادة شكلية مهما كثر الحديث عنها في القوانين.

اذن فلا بد من البحث عن الحل الصحيح لمشكلة الديموقراطية خارج نطاق القانون الوضعي. وهذا ما تفعله كل المذاهب السياسية. حاولت الليبرالية ان تقدم الحل من القانون الطبيعي. وحاولت الماركسية أن تقدم الحل من القوانين التي تحكم تطور انتاج الحياة المادية. ولا نستطيع نحن ان نفعل غير هذا. وفيما يلي نحاول ان نقدم حلاً لمشكلة الديموقراطية في دولة الوحدة على أساس من نظريتنا القومية.



٥٢ - دولة العرب الديموقراطية:

طال بنا الحديث وتشعب قبل ان يصل الى مشكلة الديموقراطية الدقيقة. لهذا قد يكون من المفيد ان نسترجع الخطوات التي وصلنا

بها الى دولة الوحدة. ولتكون الفائدة مضاعفة نسترجع تلك الخطوات ونحن ندرس مشكلة الديموقراطية. لعلنا نتبين اننا بينما كنا نبني نظريتنا في القومية لبنة لبنة كنا نبني بذات اللبنات نظريتنا في الديموقراطية. ولعلنا عندما نتبين هذا أن ندرك أن القومية ديموقراطية واننا لا نستطيع أن نكون قوميين إلا اذا كنا ديموقراطيين، لأن الأسس الفكرية التي تقوم عليها كل من الديموقراطية والقومية أسس واحدة. وقد كنا نستطيع أن نعرض ملخصاً للمقولات المتتالية القائم بعضها على بعض والتي أوصلتنا الى الوحدة ثم نتلوه بالتطبيق في دراسة الديموقراطية. غير أن هذا الأسلوب سيبقى - دائما - حاجزاً بين ما قيل أولاً عن القومية وما يقال أخيراً عن الديموقراطية. قد نفتقد عنده بيان العلاقة بين القولين. لهذا فإنا نفضل أن نعرض سلسلة افكارنا التي اتصلت حلقاتها حتى انتهت الى الوحدة، حلقة حلقة، لنرى علاقة كل حلقة بمشكلة الديموقراطية.

(١) لقد كانت المقولة الأساسية في كل البناء الفكري الذي أقمناه هو: « ان كل شيء منضبط بقوانين تحكم حركته حتماً سواء عرفنا تلك القوانين أو النواميس أم لم نعرفها » (فقرة ٢). وهي قاعدة أساسية وحاسمة في مشكلة الديموقراطية. اذ نعرف منها ان الديموقراطية من حيث هي نظام اجتماعي لا يمكن أن تخضع للتصورات المثالية أو تقوم على فكرة ميتافيزيقية مستقرة في ضمائر البشر يقال لها القانون الطبيعي. ان المصدر الصحيح لمعرفتها هو ذات الظاهرة التي تقوم فيها المشكلة: المجتمع. والمصدر الموثوق لحلها هي ذات القوانين الحتمية التي تضبط حركات المجتمعات. بمعنى اننا عندما نبحث عن الحقوق والحريات التي يجب أن يكفلها النظام القانوني للمجتمع (الدولة) ليكون نظاماً ديموقراطياً لا ينبغي أن نبحث عن « حقوق أو حريات طبيعية » بل أن نبحث عن « الحقوق والحريات الاجتماعية » تلك الحقوق والحريات التي لا ينشئها القانون

الوضعي بل تحتمها القوانين الموضوعية التي تحكم حركة المجتمع .

(٢) ولقد تعرضنا للمشكلة الفكرية التي تثيرها تلك المقولة الأساسية وهي ما اذا كان الانسان صاحب الارادة الحرة والمقدرة على الاختيار يخضع هو أيضاً لقوانين حتمية أم لا يخضع ؟ (فقرة ٣). وعرضنا نماذج من المناهج الفكرية التي حاولت الإجابة على هذا السؤال . فعرفنا المنهج الليبرالي (فقرة ٥) وقصوره (فقرة ٦) ومناهج التطور (فقرة ٧) ومنها المنهج التاريخي (فقرة ٨) ثم المنهج الجدلي (فقرة ٩)، وأوضحنا كيف كانت الميتافيزيقا سبباً في فشل المنهج الجدلي في شكليه المثالي والمادي (فقرة ١٠). ثم تطور المنهج الجدلي من خلال الممارسة الماركسية (فقرة ١١) والاسلامية (فقرة ١٤) والقومية (فقرة ١٦)، ليصبح مستقراً انه « في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة في المجتمع يكون الانسان هو العامل الأساسي في التطور » (فقرة ١٧). وابتداء من هنا نعرف ماهية الديموقراطية وأهميتها أو فلنقل خطرها أو خطورتها . فالديموقراطية هي النظام الذي يحدد العلاقات بين الناس في المجتمع وهم يمارسون دورهم القائد في حركة التطور. فهي اذن العامل الأول الذي تتوقف عليه مقدرة الناس في المجتمع على تطوير واقعهم. ويمكننا - من مجرد هذه البداية - أن ندرك ان أي قصور في أسلوب قيادة الناس لحركة التطور « الديموقراطية » سيخل أو يعوق أو يوقف حركة التطور ذاتها . ثم نبدأ في معرفة القوانين التي تضبط حركة الناس في المجتمع مقدمة لصياغة النظام الديموقراطي على الوجه الذي يتفق معها .

(٣) ولقد بدأنا بوحدة تركيب المجتمعات، أو بالعنصر المشترك في كل المجتمعات، وهو الانسان لنرى القانون الذي يضبط حركته حتماً . فعرفنا « جدل الانسان » من حيث هو القانون الذي يضبط حركة الانسان حتماً، وعرضنا احكامه بالتفصيل (فقرة ١٨). وفي دراستنا « جدل الانسان » عرفنا ان الانسان يطوّر واقعه من خلال حل مشكلاته . وان مشكلاته تثور في الانسان نفسه بفعل التناقض بين

ارادته وواقعه. فحتم عليه أن يستهدف دائماً حريته. وانه يحقق حريته باشباع غايته. وانه يشبع غايته بتغيير واقعه. وهكذا يطوّر واقعه ولا يستطيع أن يطور واقعه إلا على هذا الوجه. وانه ينجح في تطوير واقعه (حل مشكلاته) بقدر ما يعرف ويحترم حتمية القوانين التي تضبط حركة الأشياء والظواهر. ولو شئنا عندئذ أن نعرض للعلاقة بين جدل الانسان والديموقراطية - كما نفعل الآن - لقلنا ان الديموقراطية حتمية والاستبداد فشل محض. ذلك لأنه في ظل الديموقراطية أو في ظل الاستبداد، لا يكف الناس ولا يستطيعون ان يكفوا عن ممارسة حرياتهم. لا يكف الناس ولا يمكن ان يكفوا عن مناقشة المشكلات الاجتماعية ولو همساً، وعن ابداء آرائهم ولو لذوي قرباهم، وأن يعملوا على تحقيق ما يريدون ولو خفية. هذا امر محتوم بحكم انهم بشر. فالاستبداد لا يحول دون أن يتبادل الناس المعرفة بالمشكلات ولو في شكل اشاعات، ولا يحول دون ان يتبادل الناس الآراء ولو في شكل مقولات مضحكة (نكت) ولا يحول دون ان يحققوا ارادتهم ولو اختلاساً. انما وظيفة الاستبداد ان يحول دون ان يعرف المستبدون ما الذي يشكو منه الناس وماذا يريدون وماذا يفعلون. الاستبداد عصابة سوداء على أعين المستبدين لا يرون من خلالها شيئاً فيتوهمون ألا شيء هناك فهم أول ضحاياه. أما أثره في المجتمع فهو تعويق حركة التطور الاجتماعي فيه.

(٤) ذلك لأننا بعد ان عرفنا قانون الانسان الفرد رددنا هذا الانسان الى مجتمعه لنرى ما يؤثر فيه ويتأثر به. فعرفنا ان المجتمع هو «جماعة من الناس يعيشون معاً في واقع معين مشترك فيما بينهم... انهم افراد متعددون ينشط كل منهم في الواقع المشترك طبقاً لقانونه النوعي: جدل الانسان كل منهم يسعى ولا يستطيع إلا ان يسعى لإشباع حاجاته. وكل منهم يستهدف ولا يستطيع إلا ان يستهدف حريته.. الخ. هذا لا يتغير في المجتمع. فالمجتمع لا يحيل الانسان شيئاً جامداً او يحول الناس الى قطيع من الحيوان. انما الذي يتغير

هو الواقع ذاته. اذ عندما يتعدد الناس في واقع معين واحد يصبح هذا التعدد بما يتضمنه من مشاركة جزءا من الواقع. جزءاً من الواقع الذي يواجهه كل انسان. يصبح واقعاً اجتماعياً. واقعاً اجتماعياً لا بمعزل عن أي انسان فيه. ولكن بالنسبة الى كل انسان فيه « (فقرة ١٨) ».

وعندما نصل الى المجتمع نواجه مشكلة الدولة اذ الدولة هي التنظيم القانوني للمجتمع. فنلاحظ ان المجتمع - اي مجتمع - ينطوي في ذات تكوينه على تناقض بين تعدد الأفراد فيه ووحدة الواقع الاجتماعي المشترك. وهو تناقض مصاحب لقيام المجتمع ولا ينتهي إلا بنهايته ان كانت للمجتمع نهاية. وهو يثير مشكلة مشتركة (عامة) بين الافراد المتعددين في واقعهم الواحد. ولقد ابتكر الانسان منذ أن وجد المجتمع حلاً لتلك المشكلة ما اسميناه - اخيراً - الدولة: تنظيم المجتمع بقواعد عامة وملزمة تضبط سلوك الافراد فيه على الوجه الذي يتفق مع غاية اجتماعية مشتركة. وتأتي قوة الردع التي تتضمنها القاعدة الملزمة لتكفل ابقاء السلوك الفردي متفقاً دائماً مع هذه الغاية، فهو نظام يتضمن - اولاً - اسلوباً محددا لتحقيق غاية اجتماعية مشتركة. وهذي هي وظيفته الأساسية. ومن اجل ضمان تحقيق هذه الغاية يتضمن - ثانيا - جزاء رادعاً على مخالفة قواعده. وتقوم على نفاذ تلك القواعد وردع المخالفين لها « اداة » تكون لها سلطة التنفيذ والردع. وهكذا وجد - منذ ان وجد المجتمع - ذلك النظام العام (المشترك) المركب من عديد من القواعد الملزمة التي تضبط سلوك الناس في المجتمع باداته التي تنفذ القواعد الملزمة ولو بالاكراه. قد تكون تلك الاداة الوالد في الاسرة او الشيخ في القبيلة او الكاهن او الأمير او الحكومة. وقد يكون مصدر توليته الأمر في المجتمع وضعه العائلي كقرينة على عدالته، او سنه كقرينة على حكمته، أو شجاعته كقرينة على قدرته، او انتخابه من الصفوة او من الشعب انتخاباً مباشراً أو غير مباشر. وقد يسمى النظام قبلياً او

ملكياً او جمهورياً. وقد تسمى غايته اقطاعاً او رأسمالية او اشتراكية. وقد يكون اسلوبه في الردع الطرد من الجماعة او الاعدام شنقاً... الخ. غير ان هذا كله لا يغير من طبيعة ذلك النظام الاجتماعي الذي نسمي شكله الاخير: دولة. ذلك لأنه مهما اختلف مضمون السلطة ومن يتولاها فان وجود الدولة ذاته هو حل لمشكلة طرحها ويطرحها المجتمع بوجوده ذاته. ومن هنا نعرف أن الدولة كانت قائمة في كل مجتمع وستظل قائمة ما بقيت المجتمعات. انها لا تتلاشى ولا يمكن أن تتلاشى فحتى لو أصبح الناس امة واحدة، وانتهى الصراع الاجتماعي في الأرض فلن يتوقف التطور الاجتماعي ابداً. وسيظل اختلاف الأفراد حول الخطوة القادمة للتطور الاجتماعي موجوداً أو قابلاً للوجود، وستظل ضمانات تحقيق الخطوة التقدمية لازمة. وستظل المقدرة على ردع الأفراد الذين لا يقبلون هذه الخطوة لازمة. وبالتالي تظل قائمة وظيفة الدولة بما تتضمن من سلطة ادارة وردع. والواقع ان القول بان سيأتي اليوم الذي تكون الدولة فيه غير لازمة - وهو قول قديم - كان قولاً مثالياً قائماً على فرضية طوباوية هي أن سيأتي اليوم الذي يكون «لكل حسب حاجته» فيزول التناقض بين الحاجة الفردية والحاجة الاجتماعية، وتحل نهائياً والى الأبد مشكلة الندرة. وهو طوباوي لأنه يحلم بيوم تكون فيه للحاجات الانسانية حدود نهائية تشبع عندها بفائض الانتاج. وقد تشبع حاجة الانسان الى سلعة او مضمون ما ويفيض الانتاج عنها إلا ان حاجات جديدة ومتجددة ستظل أبداً في حاجة الى مزيد من الانتاج المادي او الثقافي. ومهما استقرت أمور الناس على أوضاع مادية او ثقافية فلا يختلفون فيها وبالتالي لا يحتاجون فيها الى القانون او الى الدولة فان التطور الاجتماعي سيطرح اموراً جديدة يختلف فيها الناس او قد يختلفون وتظل للدولة وظيفة الزام الأفراد - بالردع - السلوك الذي يتفق مع متطلبات التطور الاجتماعي.

الدولة إذن قديمة وقائمة وباقية أبدا.

(٥) ثم انا بعد أن رددنا الانسان الى مجتمعه لنعرف ما يؤثر في قانونه (جدل الانسان) وما يتأثر به عرفنا ان اول اثر هو انه « مهما تعددت وتفاوتت واختلفت وتناقضت حاجات الناس فان حلها الصحيح في مجتمع معين في وقت معين محدد موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته... ومؤدى هذا ان كل مشكلة اجتماعية لها حقيقة واحدة مهما اختلف فهم الناس لها وبصرف النظر عن مدى ادراك صاحبها لحقيقتها، وان أية مشكلة اجتماعية ليس لها إلا حل صحيح واحد في واقع معين في مجتمع معين... ويصدق هذا بالنسبة الى كل الناس في المجتمع فيطورون واقعهم الاجتماعي بيسر ويطرد التطور الاجتماعي إذاً، وكلما، استطاعوا ان يعرفوا الحل الاجتماعي الصحيح لمشكلاتهم وان يلتزموه في الممارسة » (فقرة ١٨). وهكذا نعرف ان غاية النظام القانوني للمجتمع (الدولة) ان يمكّن الشعب فيه من اكتشاف الحلول الاجتماعيـة الصحيحة لمشكلاتهم كما هي محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته وتنفيذها في الواقع بالعمل. فنعرف ان الدولة منذ أن قامت كانت دولة للشعب كله، وستظل أبداً دولة للشعب كله بمعنى انها نظام قانوني للمجتمع كله. نظام عام. ولم يحدث أبداً ولا يمكن أن يحدث أن تكون دولة لفرد من الشعب تنظم حياته الخاصة وحده، أو دولة لمجموعة من أفراد الشعب تنظم العلاقات فيما بينهم دون غيرهم، او دولة « الطبقة » تضبط سلوك المنتمين اليها بقواعد ملزمة لهم مقصورة عليهم. وهذا هو ما يفرق الدولة عن الاسرة او الجمعية او النقابة. الدولة نظام عام وتلك نظم خاصة. قد يستولي فرد أو جماعة أو « طبقة » على « السلطة » في الدولة فتسخرها فيما تريد لنفسها فيقال مجازاً انها « دولتهم » بمعنى انها مسخرة - بقوة الردع - لتحقيق مصالحهم الخاصة دون الشعب، ولكنها تبقى مع ذلك دولة للشعب كله. لأنهم عندما يريدون لا يريدون لأنفسهم فقط بل يريدون للشعب كله من خلال الدولة ولو لم يريدوا له إلا أن يكون خادماً لهم. ان القوانين التي كانت تبيح

ملكية العبيد في دولة الرق كانت تنظم سلوك السادة وسلوك العبيد والعلاقة بينهم جميعاً في دولة واحدة. والمستبدون في الدولة لا يستبدون بانفسهم بل يستبدون لأنفسهم بالشعب كله فهم وضحاياهم في دولة واحدة.

وجوهر مشكلة الديموقراطية هي كيف تكون الدولة دولة الشعب كله ما دامت دولة للشعب كله. وهذا هو الفيصل بين الديموقراطية والديكتاتورية. عندما تكون الدولة دولة الشعب كله تكون ديموقراطية، وعندما تكون دولة فرد أو جماعة أو طبقة تكون ديكتاتورية. أما سلطة الردع فهي جزء من النظام القانوني للمجتمع سواء كانت دولة ديموقراطية أو ديكتاتورية. واستعمالها ليس دائماً علامة على الديكتاتورية. فقد تستعمل ضد الانحراف الفردي ولا تكون ديكتاتورية. وتستعمل ضد الأقلية لنفاذ رأي الأغلبية ولا تكون ديكتاتورية. ولقد عرفنا من حديثنا المقارن بين « نظرية الصراع الاجتماعي » و « نظرية الصراع الطبقي » مصدر الخطأ في الزعم بأن الدولة هي ديكتاتورية دائماً. قلنا (فقرة ٢٨) أن « الطبقة بمفهومها الماركسي تناضل من أجل مصالحها الطبقية الخاصة. ونحن لا نرى أن التقدميين يناضلون من أجل مصالحهم الخاصة فهم لا يستوون - في نظرنا - مع الرجعيين. ذلك لأن المضمون التقدمي للصراع الاجتماعي محدد موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته. ومهما تكن مصالح الناس متنوعة، ومختلفة، ومتفاوتة، طبقاً لقسمة العمل بينهم وللجهد الذي يبذله كل واحد في موقعه فان كل مصالحهم متفقة مع الحل التقدمي لمجتمعهم حتى لو كان بعض الناس لا يعلمون. وهكذا يدور الصراع الاجتماعي حول مصالح الشعب كله من ناحية ومصالح الرجعيين من ناحية. ويبدو هذا أكثر ما يكون وضوحاً في النضال الذي يقوم به العمال من أجل الاشتراكية. فالعمال لا يستهدفون من نضالهم ضد الرأسماليين إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، ملكية الرأسماليين لها، لتصبح بعد هذا ملكية خاصة بالعمال، بل لتصبح

ملكية إجتماعية لكل الشعب. فهم يستهدفون إلغاء « نظام إجتماعي » يوفر للرأسماليين إمكانيات إستغلالهم وإستغلال كل قوى الشعب المادية والبشرية واقامة نظام إجتماعي أكثر تقدماً يوفر الحياة الأفضل لهم ولكل أفراد الشعب حتى من غير العاملين. بل إن غايتهم النهائية إلغاء الصراع الاجتماعي، أي إلغاء أنفسهم كقوة من قوى الصراع الاجتماعي ليعيش الناس جميعاً بدون صراع ». ان الخطأ الكامن في الخلط بين قوى الصراع الاجتماعي وأساليبه وغاياته هو الذي أدى بالفكر الماركسي الى المساواة بين القوى واعتبار كلاً منها طبقة، والمساواة بين أساليبها واعتبار كلاً منها قهراً ديكتاتورياً، والمساواة بين غاياتها واعتبار كلاً منها غايات طبقية خاصة، فقادتها تلك الأخطاء الى النهاية الخاطئة، عندما ينتهي الصراع الطبقي تزول الدولة. على أي حال نحن لا نسوي بين القوى وأساليبها وغاياتها بل نقيس المواقف على الحل الصحيح المحدد موضوعياً لكل المشكلات الاجتماعية. فلا يمكن أن نخطىء التعرف على الديكتاتورية في دولة الاقطاع أو دولة الرأسمالية فهنا قلة تسخر الدولة لغاياتها دون الشعب كله. ولكننا لا نستطيع أن نقول نفس الشيء عن الدولة الاشتراكية. ان الاشتراكيين ليسوا طبقة لأن مصالحهم غير معزولة عن مصالح الشعب كله. فهم لا يستهدفون مصالح خاصة دون الشعب ليسخروا الدولة في تحقيقها بل يستهدفون نظاماً إجتماعياً تتحقق به وفيه حرية كل الناس في المجتمع من العاملين والفلاحين والمثقفين والفنانين والجنود وحتى من الذين لا يعملون عاجزين كانوا أم نساء أم أطفالاً أم طلبة. الاشتراكيون يستهدفون النظام الاشتراكي. وهو نظام للشعب كله. وميزته انه يحقق مصلحة الشعب كله. فلا يمكن قبول الزعم بأن « الدولة هي دائماً ديكتاتورية » أو « أداة قهر طبقي » بل نقول انها تكون ديكتاتورية وأداة قهر طبقي عندما تكون مسخرة لخدمة مصالح فرد أو جماعة أو طبقة. وإن القوى الاجتماعية التي تستهدف التقدم الاجتماعي لا تستهدف مصالحها الخاصة فهي ليست

طبقة. وعندما تتولى السلطة في الدولة لن تكون الدولة ديكتاتورية.

هذا من حيث المبدأ لبيان أن الدولة لا تكون دائماً ديكتاتورية. ومع ذلك فان الديموقراطية أو الديكتاتورية ليست منوطة بالغاية التي تدعيها كل قوة إجتماعية تريد أن تتولى السلطة في الدولة. فإن كل قوة إجتماعية ستزعم انها تريد مصلحة الشعب كله، أو ان غايتها تتفق مع مصلحة الشعب كله. إنما الديموقراطية أو الديكتاتورية هي نظام وضعي للدولة. فهي تكون ديموقراطية أو ديكتاتورية تبعاً لما تتضمنه من قواعد وقوانين تنظم معرفة المشكلات الاجتماعية وإكتشاف حلولها الصحيحة وتنفيذها في الواقع الاجتماعي. ومن هنا نستطيع أن نحكم على مصير الدولة عندما تتولى السلطة فيها أية قوة إجتماعية تبعاً لاجابة كل قوة إجتماعية على هذا السؤال: كيف يمكن إكتشاف معرفة المشكلات الاجتماعية وحلولها الصحيحة التي ستكون نافذة بحكم القانون؟. فنعرف - مقدماً - ان كل إجابة قائمة على أسس « جبرية » ستترجم في الدولة الى ديكتاتورية أياً كان مضمونها. وقد عرفنا انه « عندما لا يكون الانسان هو المحرك القائد لعملية التطور يكون التطور مفروضاً عليه من خارجه وتلك هي الجبرية » (فقرة ١٠). ومنه نعرف انه بصرف النظر عن كل الوعود فإن المثاليين والماديين معاً، الذين يبحثون عن غاية التطور الاجتماعي خارج الانسان نفسه لا بد أن ينتهي بهم الأمر الى الاستبداد، ولا بد أن تنتهي الدولة في أيديهم الى ديكتاتورية. لانهم عندما يحاولون إكتشاف الحلول الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي المنظم في دولة سيبحثون عنها في « أفكارهم » أو في « أدوات الانتاج المادية ». وفي الحالتين لن يكونوا في حاجة الى الناس، ولا يكون « لدولتهم » إلا وظيفة إلزام الناس بحكم القوانين التي يضعونها هم على تحقيق ما أرادوه لهم. نريد أن نقول انه طبقاً للنظريات المثالية والمادية لا يكون للديموقراطية لزوم أصلاً الا أن تكون لازمة لتصديق الناس على ما اختار القادة. أو إلا اذا تعثر القادة وكذبتهم الممارسة

فاستعانوا بالشعب وهم عندئذ يغادرون منطلقاتهم المثالية والمادية.

(٦) أما نحن فقد كنا عرفنا أن معرفة المشكلات الاجتماعية واكتشاف حلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته وتنفيذها يتم عن طريق قانون التطور الاجتماعي (الجدل الاجتماعي): «المعرفة المشتركة بالمشكلات الاجتماعية والرأي المشترك في حلها والعمل المشترك تنفيذاً للحل في الواقع الاجتماعي لتتحقق به اضافة تحل بها المشكلات الاجتماعية وتثور بها مشكلات جديدة فتحل وهكذا. مع ملاحظة ان حركات الجدل هذه تمثل ايقاعاً ثابتاً للقانون. معرفة المشكلة قبل معرفة الحل وشرط لها. ومعرفة الحل قبل التنفيذ بالعمل وشرط له» (فقرة ١٨) ومنه نعرف - اولاً وقبل كل شيء - ان الرجوع الى الناس في المجتمع لازم لمعرفة المشكلات الاجتماعية وحلولها وتنفيذ تلك الحلول. فنعرف ان الديموقراطية لازمة لإمكان التطور الاجتماعي في المجتمع المنظم (الدولة). بمعنى ان أولى وظائف الدولة ان تنظم بالقوانين الوضعية كيفية مساهمة الناس في الجدل الاجتماعي. وعندما تخلو أية دولة من هذا النظام اتكالاً على تلقائية اكتشاف الحلول الصحيحة (الليبرالية) أو اتكالاً على وعي قادتها (استبدادية) تكون دولة ديكتاتورية، فتكون دولة فاشلة. ومرد فشل الدولة الديكتاتورية الى انها لا تتضمن نظامها الوضعي نظماً يسمح للناس بأن يكتشفوا الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية بأسلوب اكتشافها (الجدل الاجتماعي) فلا يستطيعون ان يكتشفوها. غير ان ليس هذا هو كل شيء، اذ يقدم لنا «الجدل الاجتماعي» ثلاث قواعد لا يتم إلا بها جميعاً وطبقاً لترتيبها المتفق مع ايقاع حركة الجدل: المشكلة الحل فالعمل (من الواقع الى الفكر الى الواقع). فيقدم لنا بذلك أسساً ثلاثة للنظام الديموقراطي:

الأول: العلم بالمشكلات الاجتماعية وتبادل العلم بها بين الناس بدون قيود. هذا هو الشرط الأول للجدل الاجتماعي. حرية التعبير

والشكوى والمعرفة والعلم والتعليم بدون قيد. وله وجهان: أولهما سلبي يمثل في الالغاء التام والكامل لكل أسباب الخوف. الخوف من أي انسان او من أي مجهول. الأول: تضمنه المساواة بين البشر أمام القانون (سيادة القانون) والثاني: تضمنه قاعدة الا جريمة ولا عقوبة ولا جزاء من أي نوع كان إلاّ بناء على قانون عام سابق على وقوع الفعل. أما الوجه الايجابي فيتمثل في ان تطرح جميع المشكلات الاجتماعية بدون تزييف أو تشويه. ان هذا يحتم وضع حد لتلك الجريمة المخربة التي ما تزال مباحة في كل نظم العالم: الكذب، وما دام الكذب مباحاً بدون عقوبة تحت تأثير القاعدة الليبرالية « القانون لا يحمي المغفلين » فان كل شيء في المجتمع سيكون مخلوطاً بالكذب أو كذباً خالصاً. وعندما يكذب الحاكمون ويكذب المحكومون، ويكذب الموظفون، وتكذب الصحف، وتكذب أجهزة الاعلام.. بدون رادع وبدون مسؤولية فان الحياة كلها تكون زائفة. وعندما يكون الخوف من الشعب أو الخوف من الحكومة وراء الكذب فنحن لسنا في مواجهة حياة زائفة فقط بل هي حياة زائفة ومتعفنة. وتصبح معرفة حقائق المشكلات الاجتماعية مستحيلة. وعندما تستحيل معرفة المشكلات الاجتماعية على حقيقتها يصبح التطور الاجتماعي مستحيلاً. وهكذا حيثما خاف الناس من ان يقولوا ما يحسونه في انفسهم وحيل بينهم وبين ان يعرفوا ما يعانيه الآخرون يصبح التطور الاجتماعي منطلقاً من مشكلات الناس كما يتصورها او يزيفها فرد او مجموعة من الأفراد، ويصبح تنظيم الخائفين المضللين وحشرهم ليسمعوا من غيرهم تشخيصاً لمشكلاتهم عائقاً أساسياً في سبيل التطور الاجتماعي فلا تكون الدولة دولة الشعب، ولا يكون القانون تعبيراً عن ارادته.

الثاني: ابداء الرأي في المشكلات الاجتماعية بدون قيود. ان هذا مكمل لمعرفة المشكلات الاجتماعية، فقد عرفنا ان المشكلة الاجتماعية تعبر عن حاجة الانسان الى مضمون مادي أو ثقافي يفتقده. وعندما يعبر كل واحد عن آرائه في حل المشكلات الاجتماعية لا يفعل شيئاً في

الحقيقة غير التعبير عما يحتاج اليه وكيفية الحصول عليه مهما تكن صيغة التعبير أي حتى لو لم يتحدث عن نفسه. إن حرية الرأي هي الممارسة الفعلية للمشاركة الفكرية في مصير المجتمع. وبالتالي فان القيود التي تفرض على حرية الآراء في حل المشكلات الاجتماعية ليست إلا حرماناً لأحد الشركاء في المجتمع من أن يشترك في تحديد مصيره، وتعويقاً لحركة التطور بقدر ما كان المحرومون قادرين على تقديمه من حلول لمشكلات تطوره. انه سلب لمقدرة المجتمع على التطور بقدر حرمانه من جهد أبنائه ولو كان فرداً واحداً منهم. ونلاحظ ان التعبير عن الرأي يمثل الحركة الثانية من قانون الجدل، والتالية لمعرفة المشكلات. بمعنى انه حيث تفرض القيود على حرية معرفة المشكلات الاجتماعية، أو حيث تزيف المشكلات الاجتماعية، لا تكون الآراء إلا حلولاً زائفة لمشكلات زائفة.

الثالث: تنفيذ الأقلية لرأي الأغلبية، ان هذا يفترض انه في ظل حرية المعرفة - بدون قيد - للمشكلات الاجتماعية، وحرية الرأي - بدون قيد - في حلولها لم يتفق الشعب على حل واحد لذات المشكلات. ولما كانت الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته فان الاختلاف لا يعني إلا أن الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية إما انها غير معروفة أصلاً أو انها معروفة لفريق دون فريق. ولا يمكن ان تكون الأغلبية العددية بذاتها دليلاً على صحة رأي الأغلبية. ولكن الاختلاف يعني أن الواقع الاجتماعي يطرح مشكلة جديدة من مشكلات تطوره هي عدم اتفاق الناس فيه على ماهية الحلول الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته،. ولما كان التطور (حل المشكلات) لا يتم إلا طبقاً لقانون الجدل الاجتماعي، وهو قانون حتمي، فان حتميته تحتم الصراع بين الناس المختلفين. ولن يؤدي تجاهل هذه المشكلة الجديدة بانكار أسباب الصراع او اخفائه او منعه إلا الى مزيد من الصراع الذي قد يصل في النهاية الى تمزيق المجتمع نفسه (فقرة ١٨). ومن هنا تكون

مقدرة الشعب على تجاوز الاختلاف منوطة بتنظيم الصراع ذاته على قاعدتين: الأولى، نفاذ إرادة الأغلبية على الأقلية بمعنى أن يكون من حق الأغلبية أن تصوغ إرادتها في قانون عام ملزم للأقلية. وذلك لأنه أياً ما كانت مضامين الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية فانها حلول لمشكلات الناس كما يحسونها في أنفسهم. وقمة النجاح أن تكون حلولاً لمشكلات الناس جميعاً. فان اختلف الناس ينفذ الرأي الذي يحل مشكلات أغلبهم بحكم أنهم شركاء بالتساوي في مجتمعهم. والقاعدة الثانية، هي إبقاء مجال تصحيح الآراء المختلفة مفتوحاً. بأن يبقى لكل من الأغلبية والأقلية حق طرح رأيها والدفاع عنه والتدليل على صحته بكل الطرق بما فيها ما تسفر عنه الممارسة وهي المحك الأخير لصحة الآراء. ومن خلال التبادل المستمر للمعرفة والآراء ينتهي الأمر الى معرفة موحدة بالحقيقة الموضوعية للحلول الصحيحة كما هي محددة بالواقع الاجتماعي ذاته. فإما أن تصحح الأقلية رأيها وإما أن تصحح الأغلبية رأيها. إن مصدر حق التصحيح هذا هو كون الواقع الاجتماعي واحداً أو مشتركاً.

(٧) بعد هذا جاءت نظريتنا القومية منطلقاً من انه ما دام الناس في المجتمع هم قادة التطور فيه فان دراسة مشكلات تطوره يجب أن تبدأ بالناس أنفسهم ليتحدد من خلالهم المجتمع الذي نريد أن نطوره من خلال حل مشكلاته (فقرة ٢٠) ولم نقف عند القول بأننا أمة عربية واحدة بل سألنا عن علاقة كوننا أمة بالمستقبل الذي نريده. وأجبنا على هذا اجابة تعتبر حجر الزاوية في نظريتنا القومية. وكانت اجابة ذات شقين أحدهما خاص بالماضي والآخر خاص بالمستقبل. فقلنا انه بالتطبيق لقوانين التطور التي عرفناها تصل المجتمعات في تطورها التاريخي الى مرحلة الامة عندما يختص شعب معين بأرض معينة فتكون أرضه الخاصة دون غيره المشتركة فيما بينه (فقرة ٢١). أما عن الشق الخاص بالمستقبل فقلنا انه بالتطبيق لذات قوانين التطور التي عرفناها تكون ثمة وحدة موضوعية قد

نعرفها وقد لا نعرفها، بين كل المشكلات الاجتماعية التي يطرحها الواقع القومي (فقرة ٢٢). انهما شقان من اجابة واحدة قائمة على أساس فكري واحد طبقاً لمنهج واحد. ومن هنا فانهما غير قابلين للانتقاء. بمعنى اننا لا نستطيع إلا أن نقبلهما معاً أو نرفضهما معاً. أما اختيار احدهما دون الآخر فهو نقض لأساسهما الفكري معاً. وقد وصلنا من خلال ترجمة الشق الأول الى نظام قانوني (دولة) الى ان الدولة القومية هي وحدها التي تجسد اختصاص الشعب بالأرض والمشاركة فيها، أي تجسد وحدة الوجود القومي (فقرة ٢٣). وسنرى فيما يلي كيف أن ترجمة الشق الثاني الى نظام في الدولة القومية سيصل بنا الى أن « الديموقراطية » هي النظام الذي يتفق مع وحدة المصير القومي. وعندما ننتهي من هذا سنكون قد علمنا علم اليقين أن دولة الوحدة العربية لا تكون دولة قومية إلا اذا كانت دولة ديموقراطية، واننا لا يمكن أن نكون قوميين إلا اذا كنا ديموقراطيين.

(٨) ذلك لأننا عندما نكون في مواجهة مجتمع قومي (امة) تكون الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية فيه محددة موضوعياً بالواقع القومي كله. او - بتعبير آخر - تكون حلولاً قومية لمشكلات قومية لا تنفذ إلا بالعمل القومي. أما كيف يمكن اكتشافها فقد عرفنا ان ذلك يتم عن طريق الجدل الاجتماعي. الجدل الاجتماعي على مستوى الأمة كلها. إذ عندما لا يسهم جزء من الشعب في الجدل الاجتماعي (نتيجة التجزئة مثلاً) يكون الجدل الاجتماعي قائماً في جزء من المجتمع فلا يهتدي الشعب فيه إلا الى بعض حقيقة المشكلات الاجتماعية وبالتالي لا يعرف إلا حلولها الجزئية ثم يعجز عن حلها. ولما كانت الديموقراطية هي الصيغة القانونية للجدل الاجتماعي فهي لا تقوم في أمة إلا اذا كانت تنظيماً قانونياً لمساهمة كل أبناء الأمة في الجدل الاجتماعي حتى يستطيع الشعب أن يعرف الحقيقة الاجتماعية لمشكلاته وان يكتشف حلولها الصحيحة وان يحلها. تطبيقاً لهذا نستطيع أن نقول انه كما ان دولة الوحدة لا تكون دولة الشعب العربي إلا اذا

كانت ديموقراطية فان الديموقراطية لا يمكن أن تؤدي غايتها الاجتماعية في الوطن العربي إلا في ظل دولة الوحدة. وبالتالي يستحيل في ظل التجزئة أن تؤدي الديموقراطية الى المعرفة الصحيحة بالمشكلات الاجتماعية او بحلولها او لا يمكن أن تكون إرادة الناس التي عبروا عنها « ديموقراطياً » في الدول الاقليمية مصدراً للشرعية في مواجهة باقي الشعب العربي. اننا عندما نتحدث عن « الديموقراطية » ونحتكم الى الشعب في مشكلات اجتماعية هي بحكم الواقع القومي مشكلات قومية، ثم نقبل - بحجة الديموقراطية - أن نلتزم رأي الأغلبية في الدول الاقليمية، ننسى ان الأغلبية نسبة « عددية » فلا نفطن الى انه لا يمكن معرفة الأغلبية إلا بعد معرفة « عدد » أفراد الشعب الذين من حقهم ان يبدوا رأيهم بحكم أن الحلول ستنفذ في واقع اجتماعي مشترك فيما بينهم. ونغفل عن عشرات الملايين الذين حرمتهم التجزئة من حق الاستفتاء والانتخاب والتمثيل والحكم لأن مليوناً في الكويت أو مليونين في لبنان او خمسة ملايين في سورية قد احتكموا الى الأغلبية منهم فاختاروا لأنفسهم ما أرادوا وهم لا يختارون - بحكم وحدة المصير القومي - إلا للامة العربية كلها. فهل من الديموقراطية في شيء أن تستبد أغلبية من الأقلية في تقرير ما يؤثر حتماً في حياة عشرات الملايين من الشعب العربي؟... كلا. انه استبداد لا يقوم عليه أمر مشروع ولو قامت عليه دولة اقليمية. وكل نظام قانوني قائم على أساس التجزئة من اول الدولة، الى الدستور، الى القانون.. الى آخر القرارات الادارية لا يكون إلا صياغة لارادة الاقليميين فهو بالنسبة الى الأمة العربية غير مشروع وليس مصدراً للشرعية. انه نظامهم القانوني، ودولتهم، ودستورهم، ولوائحهم... يعزلون بها جزءاً من الشعب العربي لتنظيمه ويقيمون به دولة ليحكموه بها... ثم يستعملون قوة الدولة والقانون في ردعه حتى لا يسهم مع باقي الشعب العربي في بناء نظامه القانوني ودولته الديموقراطية.

(٩) وأخيراً، عندما التقينا بالواقع العربي في هذا النصف الثاني من القرن العشرين عرفنا واعترفنا بتخلف أغلبية الشعب العربي عن كثير من الشعوب الاخرى في المقدرة الذاتية على معرفة الحقيقة الاجتماعية لذات المشكلات التي يعانونها في أنفسهم وحلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بواقعهم الاجتماعي وعدم اتقانهم العمل المناسب لتنفيذ تلك الحلول في الواقع (فقرة ٣٨). ورددنا هناك ما عرفناه من جدل الانسان: « عندما نرى الناس أو بعضهم عاجزين عن معرفة حقيقة المشكلات الاجتماعية أو عن اكتشاف حلولها الصحيحة أو نراهم مفتقدين المهارة اللازمة لتنفيذ تلك الحلول في الواقع لا نعزلهم عنا ولا نعزل عنهم ولا نستعلي عليهم، بل ننتبه بقوة الى أننا نواجه فيهم أخطر مشكلات التطور الاجتماعي التي يطرحها واقعنا: تخلف البشر » (فقرة ١٨). وعرفنا أن تلك « مشكلة يثيرها التناقض في الناس أنفسهم بين ارادتهم التطور وواقع عجزهم عن التطور... وان حلها يكون بتغيير الواقع في الناس أنفسهم، بتغيير تخلفهم في المقدرة على التطور الاجتماعي. وذلك باشتراكهم على أوسع نطاق في معرفة المشكلات التي يثيرها واقعهم الاجتماعي. إنهم بهذا يطورون مقدرتهم الجدلية » (فقرة ١٨). ونعرف الآن ما هي الترجمة القانونية للمشكلة والحل. إنها مشكلة التخلف في الممارسة الديموقراطية وحلها هي الممارسة الديموقراطية على أوسع نطاق. اننا إذ ندرك أن مشكلات التطور في المجتمعات المتخلفة أو النامية - ومنها امتنا العربية - ليست مقصورة على مجالات التنمية الاقتصادية لتعويض سنوات الفقر فحسب، بل تشمل أيضاً مجالات تنمية المقدرة الانسانية على التطور لتعويض سنوات الجهل نعرف أن حل مشكلات التطور حلا صحيحاً يقتضي التزام أولوية الانسان. بناء الانسان العربي القادر على تطوير مجتمعه حتى يتطور مجتمعه. ولن تكون الاخطاء في الممارسة الديموقراطية إلا المقابل العادل الذي يدفعه المتخلفون ليتقدموا. الحرية ومزيد من الحرية حتى يتعلم الناس في دولة الوحدة كيف

يكونون أحراراً فلا يستطيع أن يستبد بهم مستبد. والديموقراطية ومزيد من الديموقراطية في دولة الوحدة حتى يتدرب الناس على حل مشكلات التطور. الانسان أولا. بدون أحرار لا توجد حرية. وبدون حرية لا توجد ديموقراطية. وبدون ديموقراطية لن تكون دولة الوحدة هي دولة الشعب العربي.

والمصدر الاساسي للخطر على الديموقراطية في الوطن العربي هم البيروقراطيون، ذلك القطاع المتعفن من المثقفين. ذلك لأن المثقفين - أينما وجدوا - هم قادة حركات التطور الاجتماعي. وفي المجتمعات المتقدمة كثرة منهم قد تفيض عن حاجة القيادة. ولكنهم في المجتمعات المتخلفة أو النامية - ومنها امتنا العربية - قوة نادرة ذات قيمة فائقة. انهم أثمن امكانيات التقدم المتاحة في المجتمع. فهم قوة ذات خطر ولكنهم أيضا، وللسبب ذاته، قوة ذات خطورة لا يستهان بها. ذلك لأنهم أكثر معرفة وعلماً ومقدرة على العمل الاجتماعي من الكتلة البشرية السائدة في مجتمعاتهم فلا تستطيع مجتمعاتهم أن تستغني عنهم. وهم يحملون في ذواتهم الاسباب التي عرفناها، جرثومة الفردية أكثر المواقف انحطاطاً عن القومية وعداوة لها (فقرة ٣٢). وعندما يجتمع الامران نكون في مواجهة «البيروقراطية»، مصاصة دماء الشعوب التي لا يكف المنتمون إليها لحظة واحدة عن سرقة الناس ثم احتقارهم لأنهم جهلة. ويتخذون من جهل المسروقين مبرراً لاستحقاقهم ما سرقوا. إنهم عادة موظفو الدولة، الخبراء بقواعد الدستور، ونصوص القانون، وخبايا اللوائح الادارية، والقادرون دائماً على أن يدفنوا آمال الشعوب في اضبارة من الورق، وأن يعلقوا حياة الناس على توقيع مجهول، وأن يحولوا أكثر الشعارات ثورية الى حروف ميتة، باسم القانون. أولئك البيروقراطيون لا يجهلون القانون وأوامره ونواهيه فلا يهدرون غايته إلا بعد أن يوفروا لما يفعلون شرعية شكلية. بل انهم يفرطون في توفير الشكل الشرعي بما يضيفونه على تصرفاتهم من توقيعات: توقيع يعرض، توقيع روجع، توقيع

موافق، توقيع يعتمد... ثم توقيع يصرف، حتى تتوه المسئولية بين عديد من المختلسين، وهم ليسوا اقطاعيين أو رأسماليين أو اشتراكيين، إنهم - ببساطة - اقطاعيون أو رأسماليون أو اشتراكيون متى، والى المدى الذي يكون مناسباً للاستيلاء لأنفسهم على أموال الشعب الذي يحتقرونه. وهم ديموقراطيون متى، والى المدى، الذي يبقي وصايتهم على الشعب قائمة. إنهم المستغلون في كل مجتمع متخلف أو نام لأنهم ثمرة التخلف ذاته أو علامته.

وعندما يستولي البيروقراطيون على الدولة لا تكون الدولة دولة الشعب.

والديموقراطية هي الحصانة ضد البيروقراطية. إذ باطلاق حرية الشكوى والرأي وممارستهما على أوسع نطاق، وبدون خوف، يعري المسروقون السارقين، ولا يجد البيروقراطيون أحداً ينافقونه إلا الجماهير ذاتها وتلك أول الطريق لتدريبهم على احترام الذين يدفعون أجورهم. ان آخر شيء يمكن أن يكون مجتمعنا المتخلف، وأي مجتمع متخلف، في حاجة اليه هو حصانة موظفي الدولة. لأن المشكلة في مجتمعنا المتخلف ليست كيف نحمي الموظفين من التطاول عليهم والمساس « بهيبتهم » ولكن كيف يتعلم الشعب العربي الجرأة في المطالبة بحقوقه وكيف يتعلم الموظفون أن يهابوا الناس ويتعلم المثقفون إحترام الشعب. بدون هذا، بدون هذا التدريب الديموقراطي الشاق على الممارسة الديموقراطية سيكون الشعب العربي معزولاً في دولته يخشى حكامه وينافقهم. يتجمع اذا دعوه. وينفض اذا أمروه. ويدلي برأيه إن طلبوا رأيه ولكن على ما يريدون. وبغيره إن أرادوا. واذا بدولة الوحدة ليست دولة الشعب العربي بل دولة الذين أقاموها ليحكموا بها. وعندما تكون على هذا الوجه « الرديء » لا تكون دولة قومية ولو أسميت دولة عربية، لانها لا تكون دولة قومية، أي دولة الأمة العربية، إلا بقدر ما تكون أداة الشعب العربي في تطوير واقعه، أي إلا بقدر ما تكون دولة ديموقراطية.

(١٠) هكذا تتطور المجتمعات وهذه هي القوانين الاجتماعية لتطورها. وهي قوانين حتمية. إن يلتزمها الناس يطوروا واقعهم بنجاح مطرد. وان لم يلتزموها يتعثروا أو يتوقفوا بقدر ما يخالفونها. والديموقراطية هي صياغة هذه القوانين الاجتماعية في قوانين وضعية ملزمة. إنها الصيغة القانونية (الحقوقية) للجدل الاجتماعي. فهي نظام لحركة الحياة الاجتماعية قبل أن تكون نظاماً للاستفتاء والانتخاب والحكم. وهي نظام حتمي للتطور الاجتماعي لأن الجدل الاجتماعي قانون حتمي يضبط حركة تطور المجتمعات.

أما عن الشكل الديموقراطي فهو أمر «فني» لا يتضمن قيمة في ذاته وإنما يستمد قيمته من مناسبته لمجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة، بحيث يسمح في كل مجتمع وفي أية مرحلة بأقصى إمكانيات الجدل الاجتماعي لكل إنسان في المجتمع، وليس من اللازم أن يكون ذا شكل عام واحد. إن هذا أحد الأخطاء التي ورثناها من الديموقراطية الليبرالية التي تساوي بين الناس في الشكل الديموقراطي ولا تقيم وزناًللممارسةالديموقراطية. تساوي في الحقوق المكتوبة على صفحات الدساتير «القوانين الأساسية» ولا تقيم وزناً لاستعمال الحقوق في الواقع الحي. في حين اننا عندما نعرف أن على الشكل الديموقراطي أن يكون متسقاً مع قانون الجدل الاجتماعي قد نستطيع أن نهتدي في كل مجتمع على حدة وفي كل مرحلة تاريخية معينة الى وسائل متنوعة للممارسة الديموقراطية تبعاً لمستوى التعليم والثقافة والبيئة والظروف القومية والعالمية بحيث تكون صيغتها محققة في كل مكان وبالنسبة الى كل واحد أفضل الامكانيات ليعرف الشعب مشكلاته الاجتماعية ويساهم بالرأي وبالعمل في حلها. ان هذا يعني أننا لا نستطيع أن نحصي هنا كل أشكال الممارسة الديموقراطية. ولكنه لا يعني أن يكون الشكل الديموقراطي منوطاً بالاهواء بغير ضابط. ان ضابطه هو قانون الجدل الاجتماعي وايقاع حركته. وقد نستطيع أن نضرب هنا أمثلة مما يتفق مع منهجنا ونظريتنا.

فمثلا، عرفنا أن العلم بالمشكلات الاجتماعية وتبادل العلم بها بين الناس بدون قيود هو أول شروط الجدل الاجتماعي وأن « خوف » الناس من أن يعبروا عن المشكلات الاجتماعية كما يعرفونها من أنفسهم يشوه تلك المشكلات أو يحجبها فتولد الممارسة الديموقراطية شائهة. وعرفنا في سيادة القانون ضماناً ضد الخوف. غير أننا لا نرى هذا كافياً بل نريد للممارسة الديموقراطية ضماناً ضد الخوف من القانون ذاته. أو بمعنى أدق ضد الخوف من الخطأ الذي يقع تحت طائلة القانون. وتعرف الممارسة التقليدية للديموقراطية مثل هذا الضمان، وتقره، ولكن في نطاق محدود هو المجالس التشريعية (البرلمانات)، حيث من المستقر حصانة أعضاء المجالس التشريعية ضد كافة المسؤوليات الجنائية (الجزائية) والمدنية والادارية عن أية آراء يبدونها وهم يؤدون وظائفهم. ومن المهم أن نلاحظ أنها ليست حصانة ضد المسؤولية عن آراء مباحة أصلا، بل هي حصانة ضد المسؤولية عن آراء لو قيلت بعيداً عن نطاق العمل التشريعي ومن غير الذين يقومون به لكانت جرائم أو لعرضت أصحابها لمسؤوليات مدنية أو ادارية. انها حصانة ضد القانون ذاته. حتى يكون الذين يطرحون المشكلات الاجتماعية ويناقشونها ويبدون الآراء في حلها متحررين من كل أسباب الخوف من أن يقولوا ما يعتقدون أنه الحق. ولسنا نرى لماذا تكون تلك الحصانة التي يرجع اليها الفضل فيما حققه النظام النيابي من نجاح وما أرساه من تقاليد ديموقراطية، لماذا تكون مقصورة على المجالس التشريعية (البرلمانات) وحدها. لماذا لا تمتد فتشمل كل المؤسسات والمنظمات واللجان والمجالس والمؤتمرات، سواء كانت حكومية أو شعبية، وسواء كانت ثقافية أو علمية أو اقتصادية أو اجتماعية أو فنية أو حتى رياضية، فلا يسأل أعضاؤها على أي وجه عما يبدونه من آراء وهم يطرحون المشكلات ويتبادلون الرأي في حلها. ثم نخص بالذكر النقابات المهنية والعمالية وجمعيات الفلاحين. ان كل أولئك تستحق آراؤهم في مؤسساتهم أن تكون محصنة ضد الخوف من

الخطأ والمسؤولية. ان استعمال الحق يعتبر سبباً من أسباب الاباحة في كل تشريعات العالم: فلسنا نعرف كيف يكون من حق العمال - مثلا - أن ينتظموا في نقابات واختيار مجالس لادارتها ثم لا يتمتع أعضاء تلك المجالس بالحصانة المقررة لأعضاء المجالس التشريعية. كأن تلك المجالس لا تناقش مشكلات اجتماعية أقوى أثراً في حركة التطور الاجتماعي من كثير مما يعرض ويناقش في المجالس التشريعية. يقال أن ليس لتلك المؤسسات والمنظمات أن تتصدى للعمل « السياسي »، وعلى القانون ان يردعها ان حاولت، فنقول ان ذلك خطأ آخر ورثناه عن الديموقراطية الليبرالية حيث التفرقة الليبرالية بين المشكلات العامة والمشكلات الخاصة. أما عندنا، طبقاً لمنهجنا، فلا توجد في المجتمع مشكلات خاصة، انها كلها مشكلات إجتماعية، يؤثر بعضها في بعض، ويتأثر بعضها ببعض، ولا تحل أي منها إلا في نطاق تقدم المجتمع كله.

وبالتالي فليس ثمة حد يفصل مشكلات العمل - مثلاً - عن مشكلات الحكم حتى تفرض على من يناقشون مشكلات العمل حدود قانونية صارمة لا ينبغي لآرائهم أن يتجاوزوها. وعندنا، وطبقاً لنظريتنا، لا يتحدد الموقف الصحيح لكل واحد من مشكلات مجتمعه تبعاً لموقعه من علاقات العمل، وإنما يتحدد موقفه من خلال وعيه العلاقة الصحيحة بين موقعه ومشكلات مجتمعه، فلسنا نرى في معرفة ومناقشة وحل المشكلات « الخاصة » إلا مدخلاً لمعرفة ومناقشة وحل المشكلات « العامة ». وبالتالي تسقط حجة التخصص الليبرالية وتستحق الآراء التي تطرح في المؤسسات والمنظمات واللجان والنقابات نفس الحصانة المقررة للآراء التي تطرح في المجالس التشريعية (البرلمانات)، على أساس أن طرح المشكلات الاجتماعية ومناقشتها بدون خوف هو أول شروط الجدل الاجتماعي.

مثال آخر من الإعلام.

إن أجهزة الإعلام (الصحافة والراديو والتلفزيون.. الخ)

أصبحت في كل مجتمع المصادر الأساسية للأخبار. والأخبار هي بيان للواقع الاجتماعي وأحداثه بما ينطوي عليه من مشكلات داخلية وخارجية. وبالتالي فانه على مدى صدق الوقائع التي تنشر أو تذاع على الناس يتوقف - الى حد كبير - إتجاه آراء الناس في المشكلات الاجتماعية وحلولها. نريد أن نقول انه قبل أن يبدأ أي إنسان ممارسة الديموقراطية سواء كانت رأياً يبديه، أو ممثلاً يختاره، أو موقفاً يأخذه يكون وعيه المشكلات الاجتماعية قد تحدد تبعاً لسيل الأخبار التي لم تنقطع أجهزة الإعلام عن صبها في رأسه من خلال حواسه جميعاً، وبالتالي يكون رأيه قد أصبح محدداً بما وعى. ولسنا نبالغ اذا قلنا أن الحصيلة النهائية للممارسة الديموقراطية، مهما كان شكلها، أصبحت متوقفة، إيجابياً وسلبياً، على تلك الأجهزة التي حولها العلم والفن الى أدوات بالغة المقدرة على التأثير في عقول الناس ومسالكهم. وهي تؤثر إيجابياً لانها تنقل الى الناس وقائع محيطة بكل أوجه النشاط في مجتمعهم وفي المجتمعات الأخرى فتزودهم بمقدرة هائلة على معرفة ومتابعة حركة التطور الاجتماعي ومشكلاته وبالتالي توفر لهم إمكانيات تكوين رأي أكثر نضجاً بكل تلك المشكلات. وهي تؤثر سلبياً لأن الليبرالية التي تفسد كل شيء تفسد أجهزة الاعلام وتحيلها أدوات مدمرة وقد أفسدتها أولاً عندما أحالتها الى مؤسسات رأسمالية تستهدف الربح وتقيّم نجاحها بقدر ما تقترب من احتكار المستهلكين (القراء والمستمعين) وتقضي على غيرها في سوق المنافسة الحرة. وعندما نرى تلك الاجهزة تبذل قدراً كبيراً مما تنشره أو تذيعه لمجرد اغراء القراء والمستمعين بشرائها والاستماع عليها وتتوسل الى هذا بأحط ما يغري الغرائز، وعندما نرى الاعلانات الخادعة تنشر وتذاع على مسئولية أصحابها ما داموا يدفعون الثمن، ندرك كيف تفتك تلك الأجهزة بوعي الناس مشكلاتهم الحقيقية من خلال اغراق انتباههم في لجة من المشكلات الزائفة. وقد أفسدت الليبرالية أجهزة الاعلام ثانياً لما أن منحتها الحق الليبرالي الشهير:

حرية الكذب. وأجهزة الاعلام الليبرالية تكذب في الخبر بوسائل « فنية » شتى صيغته، حجم حروف طباعة، مكانه بين الأخبار، اختصاره أو الاضافة إليه، عدم ذكر مصدره... الخ، لأن لكل جهاز رأياً في الخبر ذاته فهو يصوغ الخبر على الوجه الذي يتفق مع رأيه. من هنا تستر أجهزة الاعلام الليبرالية حرية الكذب بحرية الرأي. وينتهي الأمر بأن تكون معرفة الناس بواقعهم الاجتماعي ومشكلاته تحت رحمة قلة من الأفراد يقدمون إليهم الأخبار على الوجه الذي يريدونه ليتحكموا في آرائهم ومواقفهم. ويحجبون أسماءهم لتبدو الكلمة المنشورة بدون توقيع والمذاعة بدون اسم كما لو كانت تقريراً للحقيقة المجردة. ولا حل لهذه المشكلة التي استفحلت إلا بالتزام إيقاع قانون الجدل الاجتماعي، وفصل الخبر (حقيقة المشكلات) عن الرأي (تقييم المشكلات واقتراح حلول لها). ان الخبر يجب أن يكون صادقاً. يجب أن يكون الحقيقة كل الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة، تنشر وتذاع كما هي بدون مسئولية. ثم يردع ردعاً حاسماً الذين يكذبون. اما الرأي فهو اجتهاد صاحبه ينشر ويذاع على مسئولية صاحبه، اما كيف يتم هذا الفصل فتلك وسائل تبحث في مكانها وزمانها. ولكن الذي يجب أن يؤمن وتوفر له كل الضمانات هو صدق الأخبار التي تنشر وتذاع على الناس. صدقها بمعنى مطابقتها للواقع كما هو بدون حذف أو إضافة أو تغيير، حتى يستطيع الناس أن يعرفوا معرفة صحيحة حقيقة المشكلات الاجتماعية بدون تزيف فلا تكون الممارسة الديموقراطية كلها قائمة على أساس زائف.

مثال ثالث وأخير من تجارب الممارسة في الوطن العربي.

لقد ورثت دول العالم الثالث من المفهوم الليبرالي للديموقراطية سلبية الدولة بالنسبة الى الممارسة الديموقراطية. وفي كل دولة من ذلك العالم المتخلف كانت حصيلة الديموقراطية فشلاً ذريعاً. وكان من آثار ذلك الفشل ظاهرة الانقلابات العسكرية التي تكاد تكون على مستوى العالم الثالث هي المرحلة التاريخية التالية للتحرر. والمرجع الأساسي

لكل هذا هو التخلف الديموقراطي. انعدام أو ضعف التقاليد الديموقراطية بفعل الاستعمار الطويل وما صاحبه من تخلف ثقافي ومادي. في تلك الدول النامية المتحررة حديثاً التي لا تملك رصيداً من الممارسة الديموقراطية، تباح عادة - بعد التحرر - الممارسة الديموقراطية بقوانين صادرة من السلطة لشعب يحمل ميراثه التاريخي من عهد العبودية: العزلة عن السلطة والشك فيها والسلبية إزاء ما تدعوه السلطة اليه، بالاضافة الى العجز الموروث عن الممارسة الديموقراطية. والذين عاشوا مخدوعين دهراً لا ينسون بسهولة معاناتهم الفعلية من اجل وعود ولو كانت صادقة لمجرد أن يقال لهم: لقد أصبحتم أحراراً وأصبحت السلطة منكم وإليكم. ومن ناحية اخرى لا يتوقع من الذين عاشوا مقهورين دهراً أن يمارسوا الديموقراطية على الوجه المثالي الذي يتصوره المشرعون بدون أخطاء قد تكون جسيمة. عندئذ لن تكون سلبية الدولة بالنسبة الى الممارسة الديموقراطية إلا إبقاء على سلبية الناس بالنسبة الى ممارسة حقوقهم الديموقراطية. فيبقى الشعب في سلبيته تاركاً حقه أو يمارسه بقدر كبير أو قليل من الأخطاء. يبقى الماضي ممتداً تلقائياً في المستقبل فينكشف قصور الشكل الليبرالي لممارسة الديموقراطية عن حل مشكلات التخلف الديموقراطي في المجتمعات النامية والمتحررة حديثاً. وبالرغم من كل الحقوق المسطرة في الدساتير يكون الشعب « غائبا » فتتاح الفرصة لكل قادر على ان يستولي على السلطة ليضع نفسه موضع الوصي على الشعب « القاصر » في مثل هذه الظروف الاجتماعية يصبح للشكل الديموقراطي وظائف ايجابية لمواجهة المشكلات الموروثة تاريخياً. الأخطاء في الممارسة علاجها مزيد من الممارسة وذلك بأن يكون الانتخاب الديموقراطي، والرقابة الشعبية سائدين في كل مجال من مجالات النشاط، حتى لو لم تكن للممارسة غاية إلا الممارسة ذاتها، ليتعلم الناس من خلال الممارسة الديموقراطية كيف يمارسونها بدون أخطاء، وليتحرروا من رواسب عزلتهم السابقة عن

حركــة التطور في المجتمــع. مجتمعهم. ليتعلموا قانون التطور الاجتماعي: الجدل الاجتماعي من خلال العمل الجماعي. أما عن السلبية - ذلك المرض الذي يحيل الحقوق الديموقراطية الى كلمات ميتة - فعلاجه أن تكون وسائل الممارسة الديموقراطية إحدى الخدمات الأساسية التي تقدمها الدولة الى الشعب فيها (تشجيع العمل الجماعي، وتسهيل ممارسته، وتحمل أعبائه المالية، ومده بكل ما يحتاج اليه من الامكانيات الثقافية والمادية، وإشراكه في طرح ومناقشة واقتراح حلول المشكلات الاجتماعية... الخ).

وفي الوطن العربي تجربة فذة لحل مشكلة التخلف الموروثة في الممارسة الديموقراطية، أضافت الى الشكل الديموقراطي إضافتين بالغتي الأهمية قامتا ابتداء في الجمهورية العربية المتحدة.

الاضافة الاولى قامت تحت اسم «الاتحاد الاشتراكي العربي».

وهي مؤسسة شعبية تضم أغلب الذين لهم حق الانتخاب، وينتمي اليها - كقاعدة - كل من يقبل الانتماء اليها. وتقدم للمنتمين اليها تسهيلات مادية وثقافية ومالية لممارسة عملهم. وهي بعد تجربة حديثة لم تتبلور تقاليدها بعد. وقد سمح هذا بالاختلاف في تقييمها من حيث هي شكل مستحدث من أشكال الممارسة الديموقراطية. ذلك لأن كل واحد قد قيمها على الوجه الذي فهمها به. فجماعة الليبراليين الذين لا يعرفون من أشكال الممارسة الديموقراطية إلا الأحزاب السياسية المستقلة عن الدولة، فهموا الاتحاد الاشتراكي العربي على انه حزب السلطة فلم يجدوا فيه خصائص الحزب وأخذوا عليه انه مؤسسة من بناء الدولة فقيموه سلبياً. وجماعة للطبقات والصراع الطبقي فهموه على انه تحالف طبقي فرضته الدولة للحيلولة دون الصراع الطبقي فقيموه سلبياً إلا اذا تحول الى تحالف تحت قيادة الطبقة العاملة. وكان في كثير مما صاحب تلك التجربة من تبريرات وتفسيرات واجراءات ما يسمح بهذا الفهم أو ذاك. فالدور القيادي

الذي عهد به الى الاتحاد الاشتراكي العربي سمح بفهمه على انه حزب وليس مؤسسة شعبية. وكونه مؤسسة من مؤسسات الدولة سمح بفهمه على انه حزب السلطة. وما قيل من انه يمثل تحالف قوى الشعب العامل سمح بفهمه على انه جبهة بين قوى مختلطة. وكل هذا ليس جوهرياً في تجربة الاتحاد الاشتراكي العربي فلا نفهمه على أي وجه مما ذكرناه ولا نقيمه كما قيموه. ان الايجابي فيه هو الذي يحدد طبيعته.

والايجابي فيه هو انه شكل من اشكال تنمية الوعي الديموقراطي والتدريب على الممارسة الديموقراطية من خلال اشراك الجماهير في طرح ومناقشة المشكلات الاجتماعية واقتراح الحلول لها، يأخذ من تسهيل الممارسة حافزاً لاخراج الجماهير من رواسب السلبية الموروثة. وبالتالي فانا نقيّمه على قدر ما أحدث من آثار في هذا الاتجاه. وقد كانت آثاره أكثر من رائعة، فقد أصبح الانتماء اليه والممارسة من خلال محل اهتمام ذلك القطاع الكبير من الناس الذين كان اتصالهم الشكلي بالعمل السياسي لا يقع إلا بضعة أيام كلما جاءت الانتخابات للمجالس التشريعية، ثم ينسون الأمر كله ويعودون الى سلبيتهم. لقد حل التنافس على عضوية لجان الاتحاد الاشتراكي في القرى محل المنافسة على منصب العمدة (المختار)، وأصبحت الانتخابات في القرى ظاهرة « عادية » في حياة الفلاحين، وهذا غير مسبوق. أما اذا كان الاتحاد الاشتراكي العربي لم ينجح في قيادة الجماهير فذلك لأنه مؤسسة الجماهير وليس مؤسسة حزبية تقود الجماهير. واذا كانت الممارسة الديموقراطية فيه ما تزال مشوبة بالأخطاء فلأنه المؤسسة التي يتدرب الناس فيها على الممارسة الديموقراطية الى ان يتعلموا كيف يتجنبون الأخطاء. واذا كانت حصيلة الممارسة فيه لا ترضي القطاعات الاكثر تدريباً على الممارسة الديموقراطية فلأن غايته أن يدرب الذين لم تسمح الظروف التاريخية بأن يتدربوا وليست غايته أن يكون أداة في أيدي المدربين. واذا كانت القوى فيه مختلطة غير مفرزة فلأن غايته ان يتعلم الناس فيه من خلال الممارسة كيف يتحولون الى قوى

مفرزة. ان كل هذه السلبيات جاءت من فهم خاطىء لطبيعة هذه المؤسسة الفذة فهي غير مسؤولة عن أخطاء الذين لا يفهمون دورها الايجابي في مجتمع متخلف ديموقراطياً فيغفلون عن آثارها الايجابية: توفير شكل الممارسة الديموقراطية المناسب لعشرات الملايين من الفلاحين والعمال والجماهير الاخرى التي لم تكن تهتم أصلاً لا بالديموقراطية ولا بممارستها. ادخال القاعدة الجماهيرية العريضة ساحة العمل السياسي عن طريق اخراجها من ركود السلبية الموروثة. وتجربة الاتحاد الاشتراكي العربي التي ما تزال في دور النضج لا شك ستنضج فتتحرر من كل ما هو غريب عن طبيعتها فتتخلص من سلبياتها غير الجوهرية وتبقي على ما هو جوهري وايجابي فيها، فتكون نموذجاً فذاً لأحد أشكال الممارسة الديموقراطية في المجتمعات النامية والمتحررة حديثاً التي تفتقد التقاليد الديموقراطية، وتفشل فيها الديموقراطية الليبرالية فشلاً ذريعاً.

ويمكن أن يقال الشيء ذاته عن الاضافة الثانية: تمثيل العمال والفلاحين بنصف مقاعد المجالس الشعبية على الأقل. لقد قيل انه تمثيل مهني وهو ليس كذلك، فان الفلاحين وحدهم يمثلون أكثر من ثلاثة أرباع الشعب. وقيل لأنهم أقدر على معرفة الحلول المناسبة لمشكلاتهم وهو ليس كذلك، فان معرفة المشكلات الاجتماعية التي يعانيها الفلاحون والعمال تتطلب اكثر من أن يكون الانسان فلاحاً أو عاملاً. تتطلب وعياً متقدماً بالمشكلات الاجتماعية وثقافة متقدمة بكيفية حل المشكلات الاجتماعية. انه ببساطة اشراك الفلاحين والعمال في المجالس الشعبية. ان هذا الاشراك هو المقصود في ذاته وهو غاية في ذاته لحل مشكلة اجتماعية مقصورة على المجتمعات النامية والمتحررة حديثاً: سلبية الفلاحين والعمال بالنسبة الى العمل السياسي من ناحية واستعلاء المثقفين على الفلاحين والعمال من ناحية أخرى. ان كان المثقف الفصيح يشعر بالضيق من أن يجاوره فلاح لا يجيد التعبير فهي مشكلة علاجها تدريب المثقفين على ألا يضيقوا بشركائهم

في المجتمع ولو لم يكونوا فصحاء. وان كان الفلاح يتهيب الحوار مع من هم أكثر منه ثقافة فهي مشكلة علاجها تشجيعه على أن يحاور من سبقوه الى المعرفة ولا يهاب أحداً. وان كان يبدو غريباً أن يشترك الفلاحون والعمال مع غيرهم من المثقفين فتلك مشكلة علاجها أن يستقر في وعي الناس من كل فئة انهم شركاء في مصير واحد. ولقد كانت الآثار الاجتماعية لتلك الاضافة ايجابية الى الحد الذي نستطيع أن نقول معه انها قابلة للمزيد من مشاركة الفلاحين والعمال في المجالس الشعبية وانه - على اي حال - لن يجرؤ احد على المساس بها أو الرجوع عنها.

وبعد،

فلقد اخترنا تلك الامثلة من أشكال الممارسة الديموقراطية، من خارج نطاق الاشكال التقليدية: الانتخاب والتمثيل ورقابة الرأي العام، بما استقر فيها من ضمانات لوضع رأي الشعب (أو أغلبيته) موضع التنفيذ الكامل وصياغته في قوانين عامة وملزمة يتولى وضعها عن طريق التشريع وتنفيذها عن طريق السلطة والاحتكام إليها عن طريق القضاء من يختارهم الشعب ديموقراطياً فيمثلونه ويكون له عليهم دائماً - وبدون قيد - حق الاصيل على نائبه: يعينه ويراقبه، ويحاسبه، ويعزله، ويعين غيره، متى أراد. اخترناها من خارج نطاق هذه الأشكال التقليدية، أولاً: لأن تلك الاشكال التقليدية ليست محل خلاف جدي، وثانياً: لأننا أردنا أن ندلل من نظريتنا ومن واقعنا على أن شكل الممارسة الديموقراطية لا يتضمن قيمة في ذاته وإنما يستمد قيمته من مناسبته لمجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة، وإننا نستطيع أن نكتشف أنماطاً غير مسبوقة من شكل الممارسة الديموقراطية ونرسي تقاليدها ما دمنا نقيس الشكل الديموقراطي بمدى ملاءمته لمتطلبات الجدل الاجتماعي.

هذه هي دولة الوحدة الديموقراطية. أو النظام القانوني للمجتمع العربي على الوجه الذي يتفق مع وجوده الموضوعي، ويسمح للشعب

العربي فيه أن يوظف كل الامكانيات البشرية والمادية المتاحة من أجل التطور الاجتماعي. من أجل حل المشكلات الاجتماعية التي يعانيهاالشعب العربي. «إنه» «يسمح» بتوظيفها فهل تكون مشكلة التخلف قد حلت واسترد الشعب العربي كامل مقدرته على التقدم الاجتماعي•المتكافىء مع ما هو متاح في امته لا أكثر ولا أقل؟

لا، إنما تحل بتوظيفها فعلا في حل المشكلات الاجتماعية. وبدون هذا، بدون أن يوظف الشعب العربي الامكانيات المتاحة في حل المشكلات الاجتماعية التي يعانيها فيتطور ويتقدم يبقى كل الكلام الذي قلناه عن التحرر وعن الوحدة وعن الديموقراطية كلاماً فارغاً لأنه لا يكون قد أدى غايته: حياة أفضل للشعب العربي في وطنه. فما هو النظام الاجتماعي الذي يتم به فعلا توظيف الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الامة العربية من أجل التقدم الاجتماعي، والذي يتحول به التحرر والوحدة والديموقراطية الى حياة أفضل؟

إنه النظام الاشتراكي.

لماذا؟

- ٣ -

الاشتراكية

٥٣ - مدخل الى الحديث:

اذا كان هذا الحديث الذي طال قد بدأ بالقول: «عندما أثبتت هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ جسامة المخاطر التي ينطوي عليها الأسلوب التجريبي أصبح مسلماً أن مواجهة المستقبل العربي بغير

نظرية حماقة خرقاء » (فقرة ١)، فإنه، إذ يصل بنا الى الحديث عن الاشتراكية يكون قد وصل بنا الى أهم مجالات الاختلاف « الأحمق الأخرق » الذي يحول دون أن يلتقي الذين يدعون التقدمية في الوطن العربي على نظرية فيحول دون وحدتهم فيرشح أمتهم الى هزيمة اخرى. وانه لمن المفارقات العجيبة في هذه الأمة أن تلعب بعض القوى التي تزعم التقدمية في الوطن العربي دور « الطابور الخامس » للقوى الاستعمارية والصهيونية والرجعية ألم نركيف أن هذي القوى المعتدية تكاد تكون موحدة المنطلقات موحدة الغايات موحدة القوى بالرغم من اختلاف مواقعها وتنوع أساليبها بينما تتمزق القوى التي تدعي التقدمية وتفترق نظماً وأحزاباً وجماعات وشللاً متعادية متخاصمة متصارعة يفتك بعضها ببعض؟.. ألا يمثل هذا التمزق أشد المخاطر التي تهدد المستقبل العربي، أشد حتى من المخاطر التي تمثلها القوى المعادية جهاراً؟.. بلى. ان القوى الاستعمارية والصهيونية والرجعية مفضوحة العداوة فلا يخطىء الشعب العربي، ولو من تجاربه اليومية، في التعرف فيها على أعداء مصيره التقدمي. ولكن الذين يدعون التقدمية يخاطبونه من مواقعهم في صفوفه خطاب المدافع عن مصيره. وعندما يختلفون ويتمزقون لا يكونون هم وحدهم ضحايا أنفسهم، بل انهم يمزقون صفوف الشعب العربي الذي يزعم كل منهم انه « يناضل » معه، ضد أعدائه، من اجل تقدمه، كذلك فعل « الطابور الخامس » ففتك بصفوف المقاومين في « مدريد » وهم يوجهون زحف طوابير أربعة ظاهرة العداوة أثناء الحرب الأهلية في اسبانيا.

وفيم يختلف الذين يدعون التقدمية في الوطن العربي؟.

في الاشتراكية

والاشتراكية التي بدأت فكراً منذ اكثر من قرن، وطبقت نظاماً منذ اكثر من نصف قرن، ومنها في كل مجتمع معاصر قدر نام من الفكر والتطبيق، وتقوم خبرة الاتحاد السوفياتي فيها دليلاً، ليس

وحيداً، على التقدم لمن يريد أن يتقدم، لا يمكن أن تكون « لغزا » تختلف في حله كل هذه الشلل التي تملأ الوطن العربي ضجيجاً باسم الاشتراكية، لا يمكن ان تكون المضامين الاشتراكية، بعد خبرة الشعوب الكثيرة قبلنا، غامضة الى الحد الذي يجعل الحديث عنها في الوطن العربي حديثاً « بابليا » وإن كان يدور بلغة واحدة تستعمل فيها ذات الألفاظ للدلالة على مفاهيم مختلفة. فلِم يختلفون؟

نعتقد أننا اذا استبعدنا احتمالات التخريب المتعمد، فان مرجع الاختلاف الى ان أغلب الذين يدّعون الاشتراكية ويقومون على الدعوة اليها في الوطن العربي هم جماعات من « المثقفين » المترفين العاطلين الذين يرون في الشعب العربي المتخلف الفقير العامل، فرصة متاحة ليكونوا هم « قادته ». ويتوهمون أنهم يستطيعون ان يقودوه الى حيث يحكمونه اذا هم أطعموه أكبر كمية من الكلمات الكبيرة المركبة المعربة التي استعاروها من كتب هم قادرون على شرائها من فائض ما يملكون بينما الشعب العربي لا يملك خبز يومه، قادرون على قراءتها بينما الشعب العربي لا يقرأ، قادرون على أن يملأوا بالحديث عنها أوقات فراغهم بينما الشعب العربي يعمل. هذا مع انه لو طبقت فعلاً تلك الكلمات التي يتشدقون بها لانتزعهم الشعب العربي من منازلهم المترفة، وجردهم من ملابسهم الأنيقة، وكان على أكفهم الناعمة أن تدمى في الحقول والمصانع ليتعلموا الفرق بين الكلمات المنمقة ومضامينها الحية. فمن الذين يخدعون بهذا الضجيج، أو أي دور يلعب في الوطن العربي أولئك المتحدثون عن « الطبقة العاملة » في مقاعدهم الوثيرة، المتصدون لقيادة الفلاحين من « صالونات » المدن، دعاة الاشتراكية العلمية من منابر مؤسسات النشر الرأسمالية؟.. إن كانت الاشتراكية كما يقولون فهل يخدعون أنفسهم أو من الذي يخدعون؟.

غريب أمر هؤلاء الاشتراكيين الذين تتحول الاشتراكية فيهم إلى مجرد « كلمة » غير ذات مضمون ومع هذا ففيها يختلفون، بدون أن

يدركوا - ان كانوا حسني النية - انهم لا يفعلون شيئاً إلا الاساءة إلى الاشتراكية عند الجماهير الكادحة التي يتحدثون كثيراً بالنيابة عنها، ويعوقون المسيرة الاشتراكية التي هي أمل تلك الجماهير الكادحة التي لا تعرفهم. مثال. عرفنا أن في الحركة القومية في الوطن العربي تياراً سائداً «ما يزال يفهم الأمة أو القومية كما تعلمها من اساتذة الفكر القومي الاوائل، فهي سلبية بالنسبة إلى مشكلات التغيير الاجتماعي. ومن هنا تبقى الوحدة مطلباً قومياً يصر عليه ويبرره ليبرالياً وان كان لا يعرف علاقته بالاشتراكية. أما الاشتراكية فقد عرفها بالتجربة كضرورة لتخطي مرحلة التخلف الاقتصادي، فهي مطلب قائم على أساس مستقل. وهما مطلبان كان من حظنا التاريخي أن نحتاج إليهما معاً، فيكفي الا يكون بينهما تناقض ولكن لا يلزم على أي حال أن تقوم الوحدة والاشتراكية على أساس فكري واحد. والعبرة بما نحققه في الممارسة بغير قيد من النظريات مع الحفاظ في كل خطوة على المكاسب التحررية» (فقرة ٦). طوال خمس عشرة سنة كانت القوى المنتمية إلى هذا التيار هي التي تكافح ضد القوى الاستعمارية، وهي التي تقاتل الصهيونية، وهي التي تكسب معارك الجلاء، وهي التي تسقط «الاقطاع» وتوزع الأرض على المعدمين، وهي التي تنشىء المصانع وتحول الفلاحين إلى عاملين، وهي التي تخضع النشاط الاقتصادي للتخطيط، وهي التي تؤمم البنوك ومؤسسات الادخار، وهي التي تطور - بقدر ما تستطيع - حياة الجماهير الكادحة إلى ما هو أفضل. وهي تفعل كل هذا باسم الاشتراكية وتحت شعارها. ومنها سمعت الجماهير كلمة الاشتراكية مقترنة - لأول مرة - بمنجزات عينية غيرت حياتها. ومع ذلك فهي هي ذات القوى التي قلنا عنها - أيضاً - «قد لا يكون فيما تبذله من جهد قصور عن امكانياتها المتاحة، ولكن ثمة شك كبير في معرفتها كيف تغير الواقع العربي على وجه تتحقق به شعاراتها. فهي تنتقل من نجاح الى فشل، ومن صعود إلى نكسة، ومن نصر الى هزيمة» (فقرة

٦): انه - إذن - تيار يحاول تحقيق الاشتراكية من خلال الممارسة في مجتمع متحرر حديثاً متخلف اقتصادياً بجدية ولكن ينقصه الوضوح الفكري فماذا يكون موقف أي مثقف اشتراكي من مثل هذه المحاولة؟... أن يسهم في انضاجها فكرياً بان يضع ثقافته في خدمة جماهيرها لتتجاوز قصورها بدون تشكيك في منجزاتها التقدمية. بدهي. ومع هذا فان شلل «المثقفين» أدعياء الاشتراكية في الوطن العربي لا يكفون عن ادانة المحاولة كلها وتشكيك الجماهير العربية فيها، وانكار منجزاتها، لأنها لم تتم تحت «قيادتهم» بل تحت قيادة «البورجوازية الصغيرة». والبورجوازية الصغيرة كما يقولون عدوة الاشتراكية، ويتوهمون بغباء غريب انهم بهذه الكلمات الفارغة يخدمون قضية الاشتراكية في الوطن العربي ويدينون البورجوازية الصغيرة. ويجهلون أن لو قد صدقتهم الجماهير الكادحة التي يتحدثون فضولاً بالنيابة عنها، واستقر في وعي العمال الذين انشئت لهم المصانع، والفلاحين الذين وزعت عليهم المزارع، والمقهورين الذين تحرروا من الاحتلال والاقطاع والرأسمالية العميلة، أن كل ذلك كان من منجزات أعداء الاشتراكية فانهم لن يهتفوا للاشتراكية «الكلمة» بل سيهتفون ولو تحت كلمة «البورجوازية الصغيرة» للمنجزات التقدمية. ولماذا كل هذا؟... لأنه منذ مائة عام أو منذ خمسين قال فلان أو قال علان أن «الاشتراكية لا تتحقق إلا بقيادة الطبقة العاملة» فحفظوها صماً ويرددونها كالببغاوات بدون حتى أن يفطنوا إلى انهم من حيث هم مثقفون عاطلون ليسوا إلا بورجوازية صغيرة. ويشيعون بهذا كله أكبر قدر من البلبلة حول «الاشتراكية» في الوطن العربي فيسهمون بقدر في تعويق وحدة العرب الاشتراكيين.

ثم تأتي طائفة أخرى من «المثقفين» يجادلون بالماركسية، لا معرفة بمضامينها، ولكن توهما أنها تملأ الفراغ العقائدي الذي يحسونه من أنفسهم ولا يستطيعون عليه صبراً ويسألون لماذا لا يتفق الثوريون العرب على الماركسية نظرية للثورة العربية يلتقون عليها ويحققون بها

الوحدة الفكرية فيما بينهم. ان الماركسية اشتراكية. وهي اممية فهي اذن للأمم جميعاً فلماذا لا نتبنى الماركسية؟.. كلام سهل وظريف له من أبناء امتنا هواة وضحايا. فلسنا نشك في أن أكثر من نصف القلة الماركسية في الوطن العربي ينتحلون الماركسية تحت ضغط الفزع من الفراغ العقائدي، ورغبة منهم في أن تكون لهم « نظرية » يكملون بها وجاهة الثقافة لا أكثر ولا أقل. وإلا كيف تفسر أن كثيراً من « الماركسيين » في الوطن العربي يجهلون الماركسية؟... وقد بلغ أمر الجهل بها إلى حد أن بعض المثقفين العرب الطامحين إلى الخروج من حيرتهم الفكرية قد ظنوا الا مخرج لهم إلا بتلك العملية التلفيقية التي يسمونها « تعريف الماركسية ». وهم لا يعنون بهذا أن يجتهد المثقفون العرب في اضافة جديدة الى التراث الفكري الاشتراكي الذي تشغل الماركسية حيزاً كبيراً منه، فان أية اضافة عربية الى التراث الفكري الانساني تقتضي منهم أن يبذلوا جهداً ايجابياً فكرياً أصيلاً هم غير راغبين فيه لانهم - ببساطة - غير قادرين عليه. انما يعنون بتعريب الماركسية تأويل المقولات الماركسية وتحوير مضامينها ومد أطرافها حتى تستوعب أفكارهم الخاصة. وهو طموح غريب.

يقول الماركسيون ان الماركسية مادية بمعنى انها قائمة على أساس « أن المادة أزلية لم يخلقها أحد ولا توجد أية قوة فوق الطبيعة أو خارج العالم » (أفاناسييف: الفلسفة الماركسية) ومع هذا فان الطموحين الحائرين من الشباب العربي يريدون أن يجردوا الماركسية من أساسها المادي لتستوعب التراث الديني والروحي الذي تمثلته الجماهير العربية في تاريخها الطويل. وعندهم أن هذا تعريب الماركسية. ويقول الماركسيون « أن الماركسية اممية (لا قومية) في ذات جوهرها » (اسس الماركسية - اللينينية) ولكن الطموحين الحائرين من الشباب العربي يريدون أن يجردوا الماركسية من ذات جوهرها لتكون ماركسية قومية، ويكونوا هم ماركسيين قوميين معاً. وعندهم أن هذا تعريب الماركسية. ويتحدثون عن التاريخ فلا يرونه الا على

مراحله الماركسية: الشيوعية البدائية ثم العبودية ثم الاقطاع ثم الرأسمالية ثم الاشتراكية، ويبذلون جهداً في تقسيم التاريخ العربي على هذه المراحل ومع هذا لا يقبلون المقولة الماركسية: « إن اسلوب انتاج الحياة المادية بحكم حركة الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية » (كارل ماركس - نقد الاقتصاد السياسي) في حين أن المادية التاريخية وتقسيم التاريخ الى تلك المراحل لا يكونان مفهومين إلا على أساس هذا الذي قاله ماركس. ثم انهم يقبلون أن يتطور التاريخ على تلك المراحل ويتوقفون عند الاشتراكية ويرفضون الشيوعية في حين أن ذات الأساس الفكري الذي قسم التاريخ الى مراحله التي قبلوها هو الذي يحتم الشيوعية مصيراً للبشرية ... الخ الخ. وكل هذا عندهم تعريب للماركسية. إنهم ينسون أو يتناسون انهم يستعملون تراثاً ذا دلالة فكرية خاصة، وأن تجريده - الجريء - من دلالته لا يعني أنهم يعربون الماركسية بل يعني تماماً أنهم يشوهونها. وقد بلغ الطموح ببعض الذين ينتحلون التعبيرات الماركسية، ويلفقون لها مضامين من عندهم، إنهم يتهمون الشيوعيين العرب بأنهم غير ماركسيين وأنهم - هم - الماركسيون الاصلاء. وزاد بعضهم فزعموا أنهم قد اهتدوا من أسرار الماركسية الى ما فات ماوتسي تونج وستالين ولينين وأنجلز وحتى ماركس، وأنهم وحدهم العالمون ببواطن امور النظرية الماركسية. ويهمسون - مثلا - بأن ثمة سطراً ما في رسالة ما كتبها ماركس في يوم ما الى شخص ما تزيل التناقض بين الماركسية والقومية، وتسمح بتعريب الماركسية. إنه كالجنون. والحيرة بعض أسباب الجنون. وبعض المثقفين في الوطن العربي حائرون حتى الجنون بحثاً عن طريق ما يصل بهم الى مواقع القيادة من الجماهير العربية. ويعتقدون أن الماركسية، ماركسيتهم، هي الطريق. وهم بهذا كله لا ينالون شيئاً من الماركسية ولا من الشيوعيين لأن الاختلاس الفكري لا يجدي صاحبه شيئاً. وستبقى الماركسية محتفظة بأسسها الفكرية وبمضامينها الخاصة أي بقيمتها العظمى كتراث انساني ولو لم تكن

صحيحة في بعض أسسها أو خاطئة في بعض مضامينها.

ويدرك بعض المثقفين العرب ما في الماركسية من قصور، ولكنهم عاجزون - تماماً - عن تجاوزه. أي أنهم بينما يرفضون الماركسية لأنها لا تتفق مع منطلقاتهم القومية عادة.. ليس لديهم مفهوم واضح عن الاشتراكية. ومع ضرورة أن يكونوا قادة أو أن يصلوا الى مراكز القيادة، يطلقون أكبر الشعارات: « الاشتراكية العلمية ». اشتراكية علمية واحدة وتطبيقات عدة. لا توجد إلا اشتراكية علمية واحدة. ويعتقدون أنهم بهذا قد أصبحوا « علماء في الاشتراكية »، وأنهم قد حسموا الخلاف وجاءوا بالقول الفصل. ويتجاهلون أن السؤال الذي ينتظرهم هو: ما هي هذه الاشتراكية العلمية الواحدة؟. ثم، كيف يترجمونها في الواقع العربي الى حياة أفضل؟ منهم من يقول أنها الماركسية ويكون أميناً مع نفسه، حتى لو كان قد اختفى « تكتيكياً » تحت شعار « الاشتراكية العلمية »، أما الآخرون - وهم كثرة من الذين يزعمون أنهم قوميون واشتراكيون معاً - فلا يعرفون ماذا يقصدون بالاشتراكية العلمية. إنها تبدو فيما يكتبون ويقولون مثل: الادوية الطبية، والمنشآت الهندسية، والفنون التشكيلية، كلمات مركبة لا تدل على مضامين معينة. فما دلالة هذا التعبير الذي يتشدق به كثير من المثقفين العرب عندما يتحدثون عن الاشتراكية؟

لتعبير « الاشتراكية العلمية » دلالة تاريخية. ففي النصف الاول من القرن الماضي كانت اوروبا تضج بالاشتراكيين الذين هالهم التخريب الرأسمالي لحياة العاملين في المؤسسات الرأسمالية والمطرودين منها الى ظلام البطالة. وقد كان كل منهم يحاول ما وسعه الجهد الفكري أو العلمي أن يقف ضد تيار الرأسمالية الصاعد، وأن يحرر الجماهير العاملة من العبودية والقهر اللذين يفرضهما الرأسماليون، فعرفوا باسم الاشتراكيين. وذهب كل منهم يبرر وقفته تلك تبريراً سنده رأيه الخاص. واقترح كثير منهم حلولا للمشكلات التى لمسوها

كانت سمتها الرئيسية أنها ردود فعل لما لمسوه. كما حاول بعضهم أن يصوغ فكرياً مجتمعات بديلة خالية من البؤس الذي يراه. وتساووا جميعاً في أن ما أبدعوه فكرياً لم يكن محصلة بحث علمي، فكانوا اشتراكيين خياليين أو مثاليين. في مواجهة كل هؤلاء انتهج كارل ماركس منهج العلم في أبحاثه التي انتهت الى ما نعرفه الآن باسم « الاشتراكية الماركسية ». ومنذ ذلك أصبح للاشتراكية العلمية دلالة تاريخية. فهي ميزة تاريخية للاشتراكية الماركسية وصفت بها لتميزها عن الاتجاهات الاشتراكية السابقة عليها والمعاصرة لها. لذلك فهي صفة نسبية محضة. وأوجه الاختلاف التي ميزت الاشتراكية الماركسية عن تلك الاتجاهات وجعلتها جديرة بهذه الصفة انها لم تضع تخطيطاً عاطفياً لعالم اشتراكي. لم تكن لماركس مدينة فاضلة كتلك المدن التي حاول أغلب الاشتراكيين أن يضعوا مشروعات لها والتي عرفت باسم « المدن الفاضلة » أو « المدن المثالية ». لم يكن هم ماركس أن يبدع عالما لا جذور له بل كان همه أن يلاحظ تطور المجتمعات الانسانية وأن يستنبط من ملاحظاته القوانين التي تحكم ذلك التطور، وأن يستعمل تلك القوانين لمعرفة اتجاه التطور ونتائجه. وهو تفكير مجرد من العاطفة كما نرى وأبعد ما يكون عن الاحلام حتى لو كانت أحلاماً اشتراكية. انه تفكير كان لماركس فضل انتهاجه في الحقل الاشتراكي. لهذا كان عدلا أن يقال عن اشتراكية ماركس أنها اشتراكية علمية، لتفترق بذلك عن الاشتراكيات التي كانت مجرد تصوير أو تجسيد لرغبات أصحابها وأمانيهم دون قاعدة من البحث العلمي. أما الآن فقد أصبح المنهج العلمي في البحث قاعدة البحث في أي علم، وبالتالي لم يعد ميزة ينفرد بها الاشتراكيون أو الماركسيون. ولكنه لم يكن كذلك يوم أن انتهجه ماركس. وتأكيدا لفضله كرائد استحق أن يميز عن معاصريه بأن اشتراكيته كانت اشتراكية علمية. هذا هو كل المدلول الحقيقي لشعار « الاشتراكية الماركسية علمية »، وليس له مدلول أبعد من هذا. فهو لا يعني اطلاقاً أن الملاحظات التي

جمعها ماركس كانت دقيقة حتماً ولا أن القوانين التي استنبطها كانت محكمة تماماً، ولا أن النتائج التي وصل اليها كانت صحيحة مطلقاً. كما لا يعني أن الاشتراكية الماركسية، أي الحصيلة الموضوعية لدراسة ماركس، هي كل ما يمكن أن يصل إليه البحث العلمي في ميدان « الاشتراكية ».
باختصار ان « العلمية » تتصل بمنهج البحث لا بصحة نتائجه، وكم من العلماء قضوا حياتهم في البحث العلمي فلم تسفر جهودهم إلا عن نتائج لا يقبلونها أنفسهم. وكم من الماركسيين لا يقبلون - الآن - نتائج أبحاث ماركس نفسه، ومع هذا فان الماركسية اشتراكية علمية.

من هذا يتضح ان « للاشتراكية العلمية » دلالتين: فهي تعني « الاشتراكية الماركسية » اذا أخذت على دلالتها التاريخية. كما تعني ايضاً انتهاج البحث العلمي سبيلاً الى الاشتراكية فكراً وتطبيقاً. وطبيعي اننا نتوقع من الذين يزعمون لأنفسهم « الاشتراكية العلمية » أن يبينوا على أي وجه يطلقون القول، لأن الاشتراكيين يخاطبون الجماهير وأولى مسؤلياتهم أن يكونوا معها صادقين ان كانوا حقاً اشتراكيين. والجماهير العربية جماهير لم تتح لها فرص العلم والمعرفة حتى يفترض فيها أن تكتفي من الذين سبقوها الى العلم والمعرفة بالكلمات الكبيرة المعقدة. فهل يعنون بها « الاشتراكية الماركسية » اخذاً بالدلالة التاريخية للتعبير أو يعنون بها اشتراكية قائمة على أسس علمية ولو خالفت الماركسية؟... الذين يعنون الاشتراكية الماركسية امناء فيما يقولون لأنهم يأخذون بالدلالة التاريخية للتعبير. والذين لا يعنون الماركسية يكونون مطالبين بمزيد من البيان: ما هي نظريتهم، وكيف عرفوها، وفيم تختلف عن النظريات الاخرى، وما علاقتها بالواقع العربي، وكيف تتحول فيه الى حياة أفضل. الخ. بدون هذا البيان لا يكون مقبولاً من أحد أن يختبىء وراء تعبير « الاشتراكية العلمية ». انه خباء لا يخفي الفراغ تحته.

من أين جاء كل هذا إلى الوطن العربي؟

من حداثة عهد الفكر العربي بالاشتراكية. جئنا متأخرين بحكم ظروفنا التاريخية. لقد كان الماركسيون فصائل صغيرة متناثرة في الوطن العربي منذ وقت مبكر. ولكنهم لم يستطيعوا ان يكونوا ذوي اثر يذكر في طرح الفكر الاشتراكي. لأن الوطن العربي الواقع في قبضة الاستعمار كانت تستغرقه فكرياً قضية التحرر فلا يجد فيها متسعاً للفكر الاشتراكي من ناحية. ومن ناحية اخرى لأن قوى التحرر كانت قومية ليبرالية او اقليمية ليبرالية وفي الحالتين كانت مناهضة للاشتراكية. ومن ناحية ثالثة لان الماركسيين كانوا ينشطون في مواقعهم في ظل الدوليات تحت القيادة الستالينية فكانوا مقطوعي الصلة بواقعهم العربي وقضاياه فانعزلوا جماهيرياً وانعزل معهم الفكر الاشتراكي. ومن ناحية رابعة لأن كل القوى التي كانت قائمة على السلطة سواء كانت ممثلة للقوى الاستعمارية أو تعمل بأمر منها كانت تسلط بطشها على أية مبادرة فكرية تقدمية ولو لم تكن ماركسية. كانت الشيوعية تهمة لها عقوبة « قلب نظام الحكم بالقوة »، وكان كل تقدمي ولو بالكلمة المتواضعة شيوعياً يستحق ذات العقوبة. كل هذه الظروف - مجتمعة - أدت الى تأخر الوعي الاشتراكي في الوطن العربي.

ثم جاءت تجربة التنمية الاقتصادية بعد التحرر فطرحت الاشتراكية على أوسع نطاق. وأتيحت فرصة تاريخية ثمينة ليثبت الماركسيون ان الاشتراكية تعني بالنسبة اليهم اكثر من « الكلام » ودخلت الماركسية فيهم اختباراً دقيقاً: هل تستطيع ان تحدد لهم الموقف الصحيح مما يجري في واقعهم الاجتماعي؟ ففشلت وفشل الماركسيون في أن يدركوا الطبيعة الخاصة لحركة التطور الاجتماعي في مجتمع قومي متخلف فارتكبوا واحداً من الأخطاء القاتلة عندما أدانوا حركة التحرر العربي وآمال الوحدة القومية فانعزلوا وعزلوا معهم الفكر الماركسي كله. سبقتهم التجربة ولم تسعفهم النظرية.

فانبرت جماعات من المثقفين العرب تلاحق التجربة وتلهث وراءها «لتبررها» فكرياً، فنشأ ذلك الفكر الاشتراكي الذي قلنا عن أصحابه أنهم قد أغرقوا الوطن العربي بكتب وكتابات «ضخمة الكلمات، عالية النبرات عن القومية والوحدة والاشتراكية، استغلوا فيها تتابع الصفحات في الكتب استغلالاً غير خفي. ففي فصل يحدثنا الكاتب عن القومية والوحدة حديثاً موروثاً من أساتذة الفكر الليبرالي. وفي فصل تال يحدثنا عن الاشتراكية حديثاً غريباً، أو مناقضاً، لليبرالية كثيرا ما تقحم فيه إقحاماً التعبيرات المستعارة من التراث الماركسي بعد أن تسلب دلالتها الأصيلة، وفيما بين الفصلين ينقطع المنطق انقطاعاً فجّاً» (فقرة ١٦). ولما كان هؤلاء يلاحقون التجربة ليبرروها والتجربة متغيرة كل يوم ومتعثرة في بعض الأيام، فإن هذا الاضطراب قد ترك آثاره اضطراباً في نمو البناء الفكري التابع له. يتقدم ثم يتعثر فيتراجع ليتقدم مرة اخرى بدون أن يستطيع ان يسبق الممارسة التجريبية أو أن يخضعها لضوابط فكرية.

ودخلت ساحة الحوار حول الاشتراكية جماعة من المثقفين في الدين تحاول إرجاع المقولات في الفكر الاشتراكي الى منطلقات دينية فأنشأت بدخولها تياراً يحمل شعار «اشتراكية الاسلام، أو الاشتراكية الاسلامية». وهو تيار لم يولد أصيلاً. بمعنى أنه لم يكن اجتهاداً في الفكر الاسلامي ينميه ويضيف اليه ليواجه مشكلات الحياة في هذا العصر، بل كان دفعاً للفكر الماركسي ودفاعاً ضد منطلقاته المادية. فتحددت طبيعته منذ مولده، فهو ليس اجتهاداً مبدعاً في النظام الاشتراكي، بل هو حوار معاد في الفلسفة الميتافيزيقية. فنجده يبدأ بالتسليم بأغلب مضامين الممارسة الاشتراكية: تدخل الدولة، التأميم، الحد من الملكية، توزيع الارض الزراعية، توفير الخدمات الاجتماعية.. الخ، ثم يستنفد كل جهده في محاولة إسناد هذه المنجزات الى نصوص من القرآن أو السنة أو أقوال الفقهاء والأئمة. ولقد استطاع فعلاً وبنجاح كبير أن يثبت قضية ليست في حاجة الى

إثبات: ليس في الاسلام ما يمنع تدخل الدولة والتأميم أو الحد من الملكية أو توزيع الأرض الزراعية أو توفير الخدمات الاجتماعية... الخ. ولكنه في كل هذا كان أبعد ما يكون عن مشكلة الاشتراكية والنظام الاشتراكي. إذ أن المشكلة هي كيف ينظم المجتمع على الوجه الذي يحقق كل هذا؟. ان كان المرجع الى « ولي الأمر » فان له أن يتدخل في النشاط الاقتصادي والاجتماعي على الوجه الذي يحقق مضمون الآية: « إنما المؤمنون إخوة »، وله أن يلغي الملكية الخاصة تأويلاً للآية: «لله ملك السموات والأرض». وله أن يؤمم بعض الملكيات وله سند من الحديث « الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ والنار » (والملح)، وله نموذج في « الوقف ». وله سوابق في « الحمى » (الأرض المحمية من الانتفاع الفردي لتكون لانتفاع المسلمين جميعاً). وله أن يوزع الأرض على زارعيها ويمنح فيها ملكية الرقبة فلا تباع ولا تشترى وله في هذا سوابق مما فعل عمر في أرض العراق والشام ومصر... الخ. الاشتراكية إذن غير محرمة في الاسلام ولكن ما هي الاشتراكية وكيف تقوم نظاماً في مجتمع معين؟. هذا هو السؤال الذي لم يجتهد فيه الذين أثبتوا القضية الأولى غير المحتاجة الى إثبات. ليس في الاسلام ما يمنع... الخ. وطبيعي أن أقوال السلف لن تسعفهم في الاجابة على هذا السؤال. لان أولئك كانوا يجتهدون في تنظيم مجتمعاتهم فكانت أقوالهم إستجابة للمشكلات الاجتماعية التي عاشوها. وقد اختلفوا أقوالاً وافترقوا مذاهب تبعاً لاختلاف وافتراق الظروف الاجتماعية التي كانت تطرح عليهم المشكلات فيجتهدون في إبداع الحلول. « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ». هكذا أمر القرآن. فوضع كل مسلم في كل مكان وفي كل زمان أمام مسئولية أن يحدد - من واقع المجتمع الذي يعيش فيه - ما هو البر وما هي التقوى وما هو الاثم وما هو العدوان وأن يبين للناس كيف يكون التعاون بينهم. وقد أوفى كل إمام وفقيه من السلف الصالح بما استطاع تحديداً وبياناً من واقع مجتمعه. وعلى

الذين يريدون أن يوفوا بمسئولياتهم أن يحددوا ويبينوا من واقع مجتمعاتهم. ان الأئمة لم يكونوا مسئولين عنا يوم أن حددوا وأبانوا ولسنا مسئولين أمامهم عندما نحدد ونبين. فليس كل ما قالوا حجة علينا إلا بالقدر الذي يتفق مع ما نحدده ونبينه من واقع مجتمعنا، هذا إلا اذا كانوا هم وحدهم المسلمين. وهو ما نرفضه لأن «لكل أجل كتاب». إذن فلكل حكم زمان ينفذ فيه فهو زمانه. والزمان حركة مليئة بالمشكلات الاجتماعية المتجددة. إن الذين يحاجون في الاشتراكية بأقوال الائمة السابقين يجدون في دولة عمر بن الخطاب تراثاً عبقرياً في إنسانيته وفي عدالته فيريدون تقليده. ولقد كان عمر ابن الخطاب أحد عباقرة الحكم ومن أعلم الناس في زمانه بأمور الدنيا والدين، ومن أكثر الناس في كل زمان شعوراً بالمسئولية وشجاعة في الوفاء بها. غير أن هذا التقليد ذاته ليس منهجاً «عمرياً» لأن عمر كان مبدعاً خلاقاً ولما يكن مقلداً. وقد أبدع ما أبدع من نظم الحكم في زمانه فهل يغني ما فعل عمر في هذا الزمان؟... إن الاحتجاج باقوال الأئمة والفقهاء في قضايا الاشتراكية التي هي نظام العصر يتضمن افكاراً للتطور الاجتماعي الذي يصيب المجتمعات بتغيرات لا تتوقف وهو ما يخذل المدافعين عن الاشتراكية باقوال قيلت منذ عشرة قرون يريدون أن يحفظوا لها الحجية في غير زمانها كأن شيئاً لم يتطور. ثم انه يخذلهم حتى فيما يريدون من دفع الفكر الماركسي فهم يزجون بالاسلام في معركة فكرية لا يحسنون الدفاع فيها فيسيئون الى الاسلام بقدر قصور دفاعهم. ان كانوا علماء في الدراسات الدينية فقد ينتصرون في معارك الفلسفة أما معارك الاشتراكية فلا ينتصر فيها إلاّ المحيطون بالدراسات الاشتراكية، وعلى وجه خاص بالدراسات الاقتصادية. ولو كانوا محيطين بها لاستطاعوا - بقدر من الجهد - أن يأخذوا من تحريم «الربا» مدخلا الى الاجتهاد في الاشتراكية. وليتبينوا أن هذا التحريم قد حال دون أن تنمو الرأسمالية في هذه الأمة الى أن تصبح احتكارية مستغلة لولا أن

« احتال » بعض الفقهاء على هذا المحرم فأباحوه « بالحيل » التي لا بد يعرفونها من التراث. ولكانت لهم في هذا مقدمة الى الرجوع عن « الحيل » الفقهية لمواجهة المشكلة التي تقلق ضمائر المؤمنين: كيف يتقاضون عن أموالهم فوائد وهي محرمة؟ وانهم ليدخلون حينئذ ساحة المشكلات الاجتماعية الحقيقية ليواجهوا مسئولية الاجتهاد فيما ينفع الناس: ان البناء الاشتراكي في المجتمعات المتخلفة يتطلب استثمار المدخرات في التنمية، والاشتراكيون يحرضون الجماهير المؤمنة على اقراض الدولة ما يدخرون في مقابل فائدة معينة؟.. وليس أمام الاشتراكيين الا ان يقترضوا من الناس في مجتمعهم فيحتفظوا بحريتهم أو أن يقترضوا من دول أجنبية فيفقدوا الحرية. فهل ثمة فارق بين أن يقرض المسلم ماله الى اخر بفائدة وبين أن يقرضه الى الجماعة (المجتمع) بفائدة؟.. اليس هذا سؤالاً حياً في مجتمعنا العربي يستحق من علماء الدين ان يجتهدوا في الاجابة عليه؟.. ولو فعلوا لجرتهم محاولة البحث عن اجابة الى النظر في النظم المختلفة التي تحكم الجماعة. ولفرقوا بين مجتمع منظم على وجه تستثمر فيه القروض فيما يحقق مصلحة الناس كافة (اشتراكي) وبين مجتمع تستعمل فيه القروض لاشباع الحاجات الخاصة (رأسمالي). في الأول يقرض المسلمون اموالهم « لله » في عبادة قرضاً حسناً فيضاعفه لهم. وفي الآخر يستغلون حاجة المحتاجين فيرابون، ولكان عليهم عندئذ ان يروا كيف ينظم المجتمع على الوجه الذي يكفل الا يكون الاستثمار محرماً مثل الربا. كيف ينظم المجتمع في دولة لا يستطيع احد ان يستغل فيها احداً ولقدموا لنا نظرية في « الاستغلال ». وقد يصلون الى نظرية في « علاقات العمل » لو انطلقوا من تحريم الغبن والاكراه. ويصلون الى نظرية في « التخطيط » لو انطلقوا من فرض « التعاون على البر ». على هذا الوجه يوجهون فكراً اشتراكياً بفكر اشتراكي ويحسنون الدفاع عن قضيتهم. أما عندما ينتهي الاجتهاد الى مثل ما قاله واحد من افضل الذين دخلوا معارك الفكر الاشتراكي باسم الدين من انه يرى « تأميم

الكهرباء والمياه وبعض المواد الغذائية مما يحتمه الحديث: الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ والنار والملح. والماء هو مصلحة المياه اليوم. والنار هي مؤسسة الكهرباء في عصرنا الحاضر. والكلأ والملح أمثلة للمواد الضرورية التي لا يستغني عنها انسان ما» (اشتراكية الاسلام - الدكتور مصطفى السباعي). فان أقل ما يمكن أن يقال ان هذا رأي علّامة في التراث لا يعلم شيئاً في الاشتراكية. ولقد استدرك المؤلف فأوصى بأخذ رأي الاقتصاديين والاجتماعيين في شأن التأميم عملاً بقوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر» (صفحة ١٠١) وهو قول حكيم. ان اهل الذكر الاقتصاديين الاجتماعيين هم الذين سبقونا الى الفكر الاشتراكي او الى بناء الاشتراكية. نسألهم ونختار مما يقولون ما ينفعنا. والماركسيون من السابقين الى الفكر والبناء الاشتراكي فلنسألهم. نسألهم لا في الدين ولكن نسألهم في الاشتراكية. نسألهم - على الأقل - كيف تطورت الشعوب في الاتحاد السوفييتي من قاع التخلف الى قمة التقدم في نصف قرن فقط. وبعد أن نعرف، نختار ما نشاء. ولا بأس في ان نعرف من الآن ان الفكر الاشتراكي الماركسي تراث ذو مصدرين: أولهما النظريات التي صاغها المثقفون الماركسيون قبل التجربة، وثانيهما حصيلة تجربة البناء الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي والجمهوريات الشعبية. وانه لمن السفه أن نرفض الماركسية كتراث فكري بالغ الخصوبة والاستفادة منه كمجموعة من التجارب الانسانية الضخمة، بكل ما له وما عليه، ليسهم كتجارب في بناء فكرنا العربي الأصيل، لأن جماعة من المثقفين العرب يحفظون النصوص الماركسية ويرددونها ولا يعرفون من تجربة البناء الاشتراكي شيئاً. ولو استفدنا من التراث الماركسي، بدون أن نزيف أنفسنا أو نزيفه، لكانت لدينا فرصة ثمينة للابداع الفكري الذي يتجاوز الماركسية ذاتها ويحقق اضافة عربية الى التراث الفكري الانساني. ذلك لأننا نفكر ونتصرف في ظروف أكثر ملاءمة للابداع الأصيل من الظروف التي فكر وتصرف فيها الماركسيون الأوائل أو من جاء

بعدهم. إذ بين أيدينا حصيلة التقدم العلمي في قرن. وبين أيدينا تجارب العالم جميعاً. وبين أيدينا تراث الماركسية النظري والتطبيقي ذاته. بينما لم يكن بين أيدي مبدعي الماركسية تراث يمثل هذه الخصوبة. كما أننا نتحرك تحت ألوية غير ماركسية فنحن غير مقيدين بمثل قيود الثورات التي انتصرت تحت ألوية الماركسية وتجد نفسها مكرهة على الاحتفاظ بلوائها حتى وهي تراجع وتغير مضامينها في الممارسة الفعلية.

ثم،

ان لنا القومية منطلقاً فكرياً وحركياً، وهو منطلق يفتقد الماركسيون - بحكم نظريتهم اللاقومية-قوته الايجابية الدافعة، ويحاول الكثير منهم - تحت ضغط الواقع الذي لا يخطىء - أن يتراجع اليه لتكون له قاعدة أكثر صلابة من نظرية فقدت صلابتها.

من أجل هذا نختار التراث الماركسي النظري والتطبيقي شريكاً في الحوار حول الاشتراكية لنختبر فيه صلابة أفكارنا ولنتبين الى أي حد استفدنا من تجارب الذين سبقونا. وسنركز بوجه خاص على حصيلة تجربة الماركسيين في البناء الاشتراكي، اذ عندما تجري التجربة على غير ما جاء في النظرية تكون الممارسة اكثر صحة من الأفكار، ويكون علينا أن نستفيد مما هو صحيح.



٥٤ - لماذا الاشتراكية؟:

المشكلة فالحل فالعمل.

المشكلة تقدم الاجابة عن: لماذا الحل؟.. والحل يقدم الاجابة عن: لماذا العمل؟.. وفي الوطن العربي يعاني أغلب الاشتراكيين من الانفصام بين أركان هذا الثالوث الجدلي: المثقفون البعيدون عن

المشكلات البارعون في معرفة النظريات يطرحون حلولاً جاهزة لمشكلات غير معروفة. ويقدمون الاشتراكية ذاتها إجابة عن لماذا الاشتراكيـة كما لو كانت الاشتراكيـة مطلوبة لذاتها يقولون ان الاشتراكية هي إلغاء الملكية الخاصة، وانها إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتـاج، أو انها إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج الأساسية. وكل هذا قد يكون لازماً لحل مشكلة اجتماعية، ولكنهم لا يقولون ما هي المشكلة التي يحلها إلغاء الملكية الخاصة، أو إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتـاج.. الـخ. ويكتفون بالقول انها مشكلة « استغلال الانسان لأخيه الانسان » ولكنها إجابة غير كافية. إذ أننا لا نعرف ماهية الاستغلال إلا اذا كنا اشتراكيين ابتداء، أي إلا اذا كانت لنا حلول نظرية للمشكلات الاجتماعية فنقول عما يخالفها انه استغلال وهذا يقتضي أن نبدأ بالمشكلات. وهم لا يبدأون. فتبدو الاشتراكية كما لو كانت فرضاً للأفكار المجردة على الواقع الحي. أما التجريبيون فيطرحون عملاً فعلياً لمشكلات جزئية ومرحلية. ويقدمون الاشتراكية تبريراً لما يفعلون في حين اننا لا نعرف ماهية الفعل وما اذا كان اشتراكياً أو غير اشتراكي إلا اذا كنا نعرف من قبل ماهية الاشتراكية.

فلنبدأ نحن بالمشكلة.

ومشكلة أمتنا العربية في هذا النصف الثاني من القرن العشرين هي التخلف: « عجز الشعب العربي عن توظيف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في الأمة العربية » (فقرة ٣٨) وقد عرفنا أن لهذا العجز أسباباً عدة. منها ان بعض تلك الامكانيات المتاحة في الأمة العربية ليست متاحة للشعب العربي لأنها مسلوبة منه عنوة أو عن طريق التبعية، فعرفنا الحل من واقع المشكلة: التحرر (فقرة ٣٩ وما بعدها). ومنها ان واقع التجزئة يحرم الشعب العربي من كامل مقدرته على توظيف الامكانيات المتاحة فعرفنا الحل من واقع

المشكلة: الوحدة (فقرة ٤٥ وما بعدها). فلماذا تكون الاشتراكية حلاً لمشكلة التخلف وكيف تكون؟.. هذا ما نريد ان نعرفه.



٥٥ - الاشتراكية والديموقراطية:

عرفنا ان الديموقراطية هي النظام القانوني الذي يسمح للشعب باكتشاف الحلول الصحيحة لمشكلاته الاجتماعية وتنفيذها بالعمل:

(فقرة ٥٢) وهذا يصل بنا مباشرة الى المدخل التقليدي للفكر الاشتراكي: تحرير الشعب من القهر الاقتصادي. وليس معنى انه مدخل تقليدي انه غير قائم في المجتمعات المعاصرة. بل هو قائم في كل مجتمع غير اشتراكي. حيث تكون الثروات قد اكتسبت على وجه يمكن بعض الناس من فرض ارادتهم على الآخرين. وهو الحصيلة المميزة للنمو الرأسمالي. ويكون تحرير الشعب من القهر الاقتصادي شرطاً لا بد منه للممارسة الديموقراطية. نقول الممارسة الديموقراطية ولا نقول الممارسة الاشتراكية. ويقتضي التحرر من القهر الاقتصادي تجريد القوى الاقتصادية المسيطرة من مقدرتها على القهر والسيطرة. وطبيعي أن هذا الاجراء التحرري يختلف تبعاً لاختلاف الظروف الاجتماعية في كل مجتمع: يدخل فيه إلغاء الملكية الخاصة، والحد من الدخل، والعزل من الوظائف العامة، وتحريم الممارسة السياسية، وتحطيم السيطرة العشائرية والقبلية.. الخ. وفي نطاق هذه الاجراءات يدخل انتزاع الاراضي وتوزيعها على الفلاحين الذي يعرف « بالاصلاح الزراعي ». ولا يمكن حصر ما يدخل في نطاقها. وإنما نلاحظ فقط أنها غير مقصورة على إجراءات اقتصادية، وانها تتوقف على الأسباب التي تستمد منها القوى المسيطرة مقدرتها على السيطرة التي لا بد من أن تلغى ليتحرر الناس من القهر بصرف النظر عن

لزومها للبناء الاشتراكي. وتقع الاشتراكية الماركسية التقليدية كلها في نطاق هذه الاجراءات التحررية كما سنرى فيما بعد (فقرة ٥٨). ان مثل هذه الاجراءات محسوبة على الاشتراكية، وهي منها من حيث هي مقدمة لها، ولكنها لا تؤدي بذاتها الى الاشتراكية. ومن هنا لا ينبغي لنا أن نخلط بينها وبين اجراءات اقتصادية واجتماعية اخرى تقتضيها الاشتراكية من حيث هي حل لمشكلة عجز الشعب عن توظيف كل امكانياته من أجل التقدم الاجتماعي لاننا إذ نخلط بينهما قد نقع في عدة أخطاء. منها الاكتفاء بالتحرر من القهر الاقتصادي فلا ننتبه الى ان التحرر من القهر الاقتصادي هو مقدمة للبناء الاشتراكي فلا غنى عنه. ومنها تقييم لزومها ومداه على أساس اقتصادي، وكثيراً ما تكون النتائج سلبية. ففي الاصلاح الزراعي مثلاً ليس المقصود ان يفيض الناتج الزراعي للأرض الموزعة على الفلاحين عن ناتجها وهي في ايدي «الاقطاعيين» انما المقصود هو تجريد «الاقطاعيين» من المقدرة على قهر الفلاحين وتحرير الفلاحين من القهر. وفي تصفية القوى الرأسمالية المسيطرة لا يكون المقصود من مصادرة أموالهم ومنشآتهم ان تحقق في يد الدولة ما كانت تحققه في ايدي أصحابها من انتاج، سواء كان اكثر أم أقل، ولكن المقصود منه تحرير العمال من سيطرة الرأسماليين.. ومنها أخيراً عدم السماح بعودة القهر الاقتصادي حتى بعد تصفية القوى المسيطرة وتجريدها من مقدرتها الاقتصادية على القهر. وهو خطر كبير يتهدد الجماهير في المجتمعات المتخلفة أو النامية، حيث تتولى «البيروقراطية» المتفوقة علماً وفناً ادارة الأموال التي استردت من أصحابها فتعود الى قهر الشعب الذي أصبحت هي المسيطرة على أرزاقه ولكن - في هذه المرة - باسم الاشتراكية فلا تفعل إلا أن تشوه الاشتراكية.

من هنا نتعرف على الصلة العضوية الوثيقة بين الديموقراطية والاشتراكية. ونضع حداً فاصلاً وحاسماً بين الاشتراكية وبين النظم التي تختلط بها وتشوهها لأنها تتفق معها في تولي الدولة ادارة الانتاج،

أو إلغاء ملكية بعض أدوات الانتاج، أو التأميم.. الخ. نضع حداً فاصلاً بين « رأسمالية الدولة » وبين « الدولة الاشتراكية ». ففي كل منهما تسيطر الدولة على وسائل الانتاج. كيف تمكن التفرقة بينهما؟.. بالديموقراطية. إذ ليست الملكية العامة هي المقياس هنا ولكن المقياس هو سيطرة الشعب على الدولة ذاتها. ان إلغاء الملكية الخاصة عامة، أو إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج الصناعي أو الزراعي أو التأميم أو أي نوع من التنظيم للعلاقات الاقتصادية ليست أسلوباً اشتراكياً في ذاته، انما تتوقف سمته الاشتراكية على ما اذا كان بارادة ولحساب الشعب ممثلاً في دولته الديموقراطية أم بارادة ولحساب فرد أو جماعة أو طبقة. ليست العبرة في الاشتراكية بالغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، بل العبرة - كل العبرة - بمن تؤول اليه ملكية أدوات الانتاج التي ألغيت ملكيتها الخاصة. ان آلت الى الشعب ممثلاً في دولته النائبة عنه الخاضعة له، فتلك « اشتراكية ». وان آلت الى قلة من الافراد فذلك « اقطاع ». وان آلت الى الدولة الديكتاتورية فمستبدون بدلاً من مستبدين والقهر قائم فلا اشتراكية.

وهكذا:

الغاء القهر الاقتصادي شرط الممارسة الديموقراطية.

والممارسة الديموقراطية شرط للاشتراكية.

ويبدو منه بوضوح ان إلغاء القهر الاقتصادي يختلف في مبرراته وأسلوبه وغايته عن « النظام الاشتراكي »، أي ذلك النظام الذي يوظف به الشعب كل امكانيات البشرية والمادية المتاحة في تنفيذ الحلول التي اكتشفها ديموقراطياً لمشكلاته الاجتماعية. ولما كانت كلمة « الاشتراكية » تطلق على الاجراءات الاقتصادية أو السياسية التي تكون غايتها تحرير الشعب من القهر الاقتصادي كما تطلق على عملية البناء الاشتراكي ذاتها فاننا سنستعمل فيما يلي تعبير « النظام الاشتراكي » للدلالة على أسلوب توظيف الموارد الاقتصادية المتاحة

من آجل حل المشكلات الاجتماعية، منطلقين من افتراض اتمام التحرر من القهر الاقتصادي بكل ما يقتضيه من اساليب تجريد القوة المسيطرة اقتصادياً من مقدرتها على القهر. اننا بهذا سنحرر حديثنا من الغموض الذي تثيره استعمال كلمة الاشتراكية للدلالة على مفاهيم مختلفة وعلى وجه خاص غموض العلاقة بين اسلوب الوصول الى النظام الاشتراكي وبين النظام الاشتراكي كأسلوب لتوظيف الموارد الاقتصادية من اجل اشباع الحاجات المادية والثقافية للشعب كله اي بين الطريق الى الاشتراكية وبين الاشتراكية كطريق الى التقدم الاجتماعي. وعندما ننتبه الى ان «الاشتراكية» تنطوي على نظام اجتماعي لن تتحول الاشتراكية في اذهاننا إلى مجرد «كلمة» تختلف في دلالتها.

٤

٥٦ - سيطرة الشعب على وسائل الانتاج:

مجتمع متحرر في دولة ديموقراطية. كل ما هو متاح فيه من الامكانيات البشرية والمادية متاح للشعب ليوظفه في حل مشكلاته الاجتماعية. هذه هي القاعدة الاولى والأساسية لبناء النظام الاشتراكي. ونعرف منها انه قبل أن نناقش «كيف» يوظف الشعب الامكانيات البشرية والمادية المتاحة له في حل مشكلاته الاجتماعية، يجب ان يكون هو وحده صاحب الحق في توظيفها على الوجه الذي يراه. انطلاقاً من هذه السيطرة سيحول ارادته في توظيفها الى نظام اشتراكي عام يردع كل الذين يخرجون عليه بقوة دولته. وبدون هذه السيطرة الشاملة، أي حق توظيف كافة الامكانيات المادية والبشرية المتاحة، لن يكون الشعب قادراً على ان يوظفها فعلاً في حل مشكلاته الاجتماعية. ولهذا آثار في بناء النظام الاشتراكي بالغة الأهمية منها مثلاً أن المتفق عليه كما سنرى أن النظام الإشتراكي يستلزم الغاء

الملكية الخاصة لأدوات الانتاج « الاساسية »، وهو ما قد يوحي بأن أدوات الانتاج « غير الاساسية » تظل خارج النظام الاشتراكي ولا تخضع لغايته فيوظفها اصحابها كما يشاؤون وهو اخلال يكون النظام الاشتراكي نظام اجتماعي. ومنها ما نعرفه من واقعنا العربي فيما يسمى « بالقطاع العام » و« القطاع الخاص » وهو ما قد يوحي بان ثمة مجالاً لنظامين اقتصاديين في مجتمع واحد وهو اخلال بوحدة النظام الاجتماعي.

وسيطرة الشعب على كل وسائل الانتاج ليست مقصورة على انتاج المواد والسلع بل تشمل ايضاً انتاج الخدمات. وتشمل حتى قوة العمل ذاته باعتباره عنصراً أساسياً من عناصر انتاج المواد والخدمات. ففي النظام الاشتراكي يكون للشعب أن يوظف الناس فيه في الأماكن التي يحددها لهم ولا يسمح لأحد بأن يوظف عمله في غير حل المشكلات الاجتماعية، لا بطالة ولا فصل ولا استقالة. ان هذه مؤشرات صادقة الدلالة على الاشتراكية وعلى الاشتراكيين أصدق كثيراً من اللافتات والادعاءات. وهي تفرق بحسم بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي. في النظام الاشتراكي يكون المجتمع مسؤولاً عن تشغيل كل قادر فلا يترك أحداً، أي أحد، للبطالة. ولا يدفعه الى البطالة بطرده من العمل. وبالمقابل لا يسمح لأحد، أي أحد، أن يهرب من مسؤوليته الاجتماعية فيكف عن العمل. حتى المجرمون يقضون العقوبة ويعودون الى العمل. وينتقل العامل في اي مجال من مكان الى مكان ولكن لا يفصل. وينصف العامل في أي مجال ولكن لا يستقيل. ونحن نضرب العمل مثلاً لنؤكد ان سيطرة الشعب في المجتمع لا تحتمل أية مناقشة. وانها أساس أول بناء النظام الاشتراكي. وتحت هذا الأساس تدفن - في النظام الاشتراكي - كل المفاهيم الليبرالية عن الحرية، وخاصة حرية التعاقد، وحرية العمل، وحرية التملك. الحرية مقدرة على التطور. والتطور اجتماعي. ولا حرية لأحد في أن يعوق التطور الاجتماعي أو يقف منه موقفاً

سلبياً أو يعزل عن المساهمة فيه. كل هذا قبل ان يحدد الشعب دور كل شيء وكل واحد في التطور الاجتماعي. قبل ان يوظف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في المجتمع يجب ان يستقر ان له الحق المطلق لتوظيف «كل» الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في حل مشكلاته الاجتماعية.

٥

٥٧ - التخطيط الاقتصادي:

كيف يوظف الشعب في دولته الديموقراطية «كل» الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في حل مشكلاته الاجتماعية؟. يبدو ان الاجابة على هذا السؤال ستصل بنا الى موقف مناقض للديموقراطية. فها نحن نحاول أن نلزم الشعب «نظاماً اقتصادياً» معيناً قد لا يكون راغباً فيه وهو ما يمس حريته. الرأسماليون يقولون هذا ويسألون من موقف زائف العطف على الحرية: لماذا لا تتركون الشعب يختار نظامه الاقتصادي في دولته الديموقراطية؟.. وردنا هو «ان كل شيء منضبط في حركته بقوانين حتمية معروفة او تمكن معرفتها» (فقرة ٢) وان حرية الانسان نفسه منضبطة بقانونه النوعي (جدل الانسان) وانه كما ان الانسان حر يحقق حريته بتغيير واقعه فانه حتم عليه «ان تتأثر فعاليته بحتمية القوانين الموضوعية التي تحكم واقعه» (فقرة ١٨). نحن إذن لا نفرض على الشعب نظاماً في كيفية توظيف الامكانيات المادية والبشرية المتاحة له من أجل اشباع حاجاته المادية والثقافية المتجددة أبداً، انما نقول له: ما دامت هذه هي الغاية فان توظيف الامكانيات المتاحة من أجل تحقيقها يخضع لقوانين حتمية معروفة او تمكن معرفتها، يمكنه استخدامها فينجح في تحقيق ما يريد ولا يجديه شيئاً جهلها أو تجاهلها. ثم نضيف ان تجارب المجتمعات من قبلنا والتقدم العلمي قد اكتشف تلك

القوانين وان مجتمعات اخرى تستخدمها بنجاح وتفشل المجتمعات التي لا تستخدمها، وان التخطيط الاقتصادي الشامل هو الاسلوب الوحيد لاستخدامها.

والتخطيط الاقتصادي يقوم على تحديد مسيرة عملية الانتاج من مصادره حتى استهلاكه على وجه تتحقق به غاية محددة من قبل. ومهم أن ننبه إلى غاية التخطيط تكون محددة قبل الخطة. فهنا العنصر التقدمي في التخطيط الاقتصادي حيث يحول الانسان دون التطور التلقائي لظروف الانتاج ويفرض على الظروف أن تتجه إلى حيث يريد. وبهذا تعلو ارادته على الظروف فيسخرها لارادته. ان التخطيط الاقتصادي هو أرقى صيغة لحرية الانسان في مواجهة ظروفه المادية.

ولأن التخطيط الاقتصادي يجسد ارادة الانسان الفعالة في مواجهة ظروفه لم يحجم الرأسماليون عن تبنيه. وأصبح شيئاً عادياً أن تلجأ المؤسسات والاحتكارات الرأسمالية إلى تخطيط نشاطها على وجه يحقق غايتها، كما أصبح عادياً أن تضع بعض الدول الرأسمالية تخطيطاً اقتصادياً (أو برمجة أو تخطيطاً تأشيرياً كما يسمونه) لتنظيم مسيرة الانتاج أو إحدى مراحله، في قطاع أو أكثر، ولو اقتضى هذا ملكية الدولة لبعض وسائل الانتاج. ولقد امتد التخطيط الى مجالات اجتماعية اخرى غير ذات طابع اقتصادي خالص. وبهذا أصبح شائعاً. وعندما تشيع الأمور تختلط وتتوه معالمها وقد تبعد عن غاياتها الأصيلة أو تفقد الصلة بتلك الغايات. وقد اختلطت الأمور بالنسبة الى التخطيط الاقتصادي حتى كاد أن يستقر في الاذهان انه علم خاص بتقنية (تكنيك) الانتاج، فهو علم مباح بصرف النظر عن غاية الانتاج ذاته. وبعد ان كان التخطيط الاقتصادي مفخرة الاشتراكيين كاد ان يصبح مباحاً لكل من يتبناه.

لو صح هذا لكان حديثنا عن « التخطيط الاقتصادي » حديثاً عن التطبيق الاشتراكي وليس حديثاً عن النظام الاشتراكي.

ولكنه غير صحيح. فالتخطيط الاقتصادي ليس علماً خاصاً بتقنية (تكنيك) الانتاج. ان كيفية اعداد الخطط الاقتصادية وتنفيذها هي ذلك العلم التكنيكي. ولا يزال التخطيط الاقتصادي مميزاً للنظام الاشتراكي، حتى لو اجاد بعض الرأسماليين «كيفية» وضع الخطط الاقتصادية.

لماذا يكون «التخطيط الاقتصادي» مميزاً للاشتراكية؟

ليس في أية نظرية إشتراكية نعرفها ما يحدد التخطيط الاقتصادي مميزاً للنظام الاشتراكي لا يقوم إلا به ويميزه في الوقت ذاته عن غيره من النظم. ففي النظريات غير الماركسية يدور الحديث عن البناء الاشتراكي - أياً كانت صيغته - باعتباره تنظيماً للنشاط الاقتصادي وهو ما يوحي، أو يفترض، ان ثمة ارادة واعية وراء هذا التنظيم. وهذا واضح مما قال سان سيمون عن الصناعة بوجه خاص. ولكن أياً منها لم يحدد التخطيط الاقتصادي الشامل مميزاً جوهرياً للنظام الاشتراكي.

ثم جاءت الاشتراكية الماركسية - العلمية - خالية تماماً من أي مضمون لعلاقة الاشتراكية بالتخطيط الاقتصادي، بل لعل بعضنا لا يعرف أن ما يسمى الاشتراكية الماركسية لا تتضمن أي شيء محدد عن الاقتصاد الاشتراكي، أي عن النظام الاقتصادي في ظل الاشتراكية. ان كل الأفكار التي صاغها فلسفة ومنهجاً ونظرية كارل ماركس وفريدريك انجلز لم تكن فيها أية إجابة محددة عن السؤال الخطير: ماذا يجب على الاشتراكيين أن يفعلوا بعد أن يسقطوا الرأسمالية؟ ولا عن السؤال: ماذا يجب على الاشتراكيين أن يفعلوا لتحقيق الاشتراكية عن غير الطريق الرأسمالي؟ وهما السؤالان اللذان يشغلان الاشتراكيين في كل مكان من العالم وخاصة العالم الثالث. يقول أوسكار لانج: «ان مؤسسي الاشتراكية العلمية، ماركس وانجلز كرّسا جهودهما لتحليل الاقتصاد الرأسمالي. اما فيما يتعلق بالاقتصاد الاشتراكي فقد

تصرت مساهمتهما على إيراد بعض الملاحظات العامة، ورفضا من حيث المبدأ الدخول في التفاصيل وذلك خشية القيام بعمل غير علمي والانحراف وراء الخيـــال. (ابحاث في التخطيــط والاقتصاد الاشتراكي).

لهذا لم يكن غريباً ان أول دولة إشتراكية ماركسية قد ظلت إحدى عشرة سنة تحاول أن تبني الحياة الاشتراكية بأساليب تجريبية بحته وبدون تخطيط. وعندما أبدع الاشتراكيون فيها التخطيط الاقتصادي كان إبداعاً من خلال الممارسة. ففي ديسمبر ١٩٢٠، أي بعد ثلاث سنوات من ثورة أكتوبر، حدد لينين أمام المؤتمر السابع لمجلس السوفييتـات ماهية « الاشتراكية السوفييتية » ولم يقل كما يقول أطفال اليسار: « الاشتراكية العلمية » فقال: إنها: (١) كل السلطات للسوفييت (٢) كهربة الاتحاد السوفييتي (٣) تصنيع البلاد (٤) التجميع الزراعي. ولما كانت تلك مهمات متعددة ومتداخلة فقد طرحت مشكلة العلاقة بينها، وإتمامها معاً بدون أن تعوق إحداها المهمات الأخرى. ومع أن لينين لم يعش حتى يحل تلك المشكلة فإن حلها الجزئي بدأ منذ ١٩٢٥ عندما وضعت خطة محدودة بسنة لتنظيم الانتاج في قطاع الصناعة، وفي سنة ١٩٢٧ شرعت الحكومة في وضع أول خطة اقتصادية بمعناها الشامل. وكانت خطة خمسية. وبدأ تنفيذها في أول أكتوبر ١٩٢٨ . في ذلك التاريخ بعد ثمانين سنة من اعلان ماركس وانجلز البيان الشيوعي سنة ١٨٤٨ تم مولد التخطيط الاقتصادي الاشتراكي، وقد توالت جهود الاشتراكيين في كل مكان - بعد هذا - لوضع مبادىء الاقتصاد الاشتراكي.

المهم أن « التخطيط الاقتصادي » قد استقر كأحد معالم النظام الاشتراكي. وأصبح مسلماً انه لا يمكن الحديث عن الاشتراكية في أي مجتمع لا يخضع النشاط الاقتصادي فيه للتخطيط. غير ان هذه العلاقة الوثيقة بين النظام الاشتراكي والتخطيط كانت تفتقد دائماً أساسها في النظريات الاشتراكية بالرغم من تأكيدها بالممارسة. ومعنى

هذا ان أغلب النظريات الاشتراكية كانت قاصرة عن أن « تبرر » صيغة الاشتراكية كما يمارسها الاشتراكيون فعلاً. وتلك ثغرة في الفكر الاشتراكي سمحت لأعداء الاشتراكية أنفسهم بالخلط بين التخطيط الاشتراكي والتخطيط في ظل الرأسمالية، على أساس أن كلاً منهما وسيلة فنية للانتاج لا تتميز بالنظام الذي تقوم في ظله. وكما قد تقتضي متاعب الانتاج في ظل الرأسمالية أن يلجأ الرأسماليون الى التخطيط، قد تقتضي متاعب الانتاج في ظل الاشتراكية طرح التخطيط.

نريد أن نقول انه بينما تتضمن النظرية الرأسمالية - وتتميز - بالعرض والطلب في السوق الحر ضابطاً لمسيرة الانتاج، لا تتضمن أغلب النظريات الاشتراكية - وبالتالي لا تتميز - بالتخطيط الاقتصادي ضابطاً لمسيرة الانتاج. ومن هنا يصعب على كثير من الاشتراكيين أن يعرفوا لماذا يستحيل عليهم أن يكونوا اشتراكيين اذا لم يلتزموا بالتخطيط الاقتصادي وسيلة لبناء النظام الاشتراكي حتى قبل أن يصلوا الى مواقع البناء، وما الذي يميز التخطيط الاشتراكي عن التخطيط في ظل الرأسمالية؟. واذا كان المتواتر في أحاديث الاشتراكيين أن التخطيط الاقتصادي في ظل الاشتراكية يتميز بأنه تخطيط شامل - وهو ما أكدته الممارسة - فيبقى السؤال لماذا يكون شاملاً؟ وتلك أسئلة نعرف الاجابة عليها. ذلك لاننا قد عرفنا أن « النظام الاشتراكي » يقوم على أساس سيطرة الشعب على كل وسائل الانتاج. وسهل أن نعرف أن تجسيد سيطرة الشعب على « كل » وسائل الانتاج يكون بالتخطيط الاقتصادي الشامل. وأن التخطيط هو التعبير الاقتصادي عن مشاركة الشعب في وطنه. وما دامت مشاركة شاملة فإن التخطيط لا بد أن يكون شاملاً.

وأول ما يترتب على هذا أن مبرر التخطيط الاقتصادي في النظام الاشتراكي هو سيطرة الشعب على وسائل الانتاج وليست المتطلبات الفنية لعملية الانتاج أي أن مبرره قائم في « النظرية »

الاشتراكية ذاتها تتميز به وتميزه. ولما كانت سيطرة الشعب على وسائل الانتاج اساساً جوهرياً في « النظام الاشتراكي » فان التخطيط الاقتصادي هو ذات النظام منظوراً إليه من زاوية اقتصادية. وبهذا نفهم - نظرياً - لماذا لا يكون التخطيط الاقتصادي مجرد وسيلة للبناء الاشتراكي وأنه - قبل هذا - « صفة أساسية للاشتراكية » كما قال أوسكار لانج (أبحاث في التخطيط والاقتصاد الاشتراكي).

ونفهم أن التخطيط الاقتصادي - على مستوى المقارنة والتمييز النظري - هو الضابط الاشتراكي لتنظيم الانتاج المقابل للعرض والطلب في السوق الحر ضابطاً للانتاج في الرأسمالية. أي نفهم أن الالتزام بالتخطيط الاقتصادي هو التزام عقائدي نتميز به كاشتراكيين، وأنه لا يخضع - وجوداً وعدما - لتقديرنا ونحن نواجه متطلبات البناء الاشتراكي في التطبيق. وإذا كانت الممارسة قد أكدت أنه لا يمكن الحديث عن الاشتراكية في مجتمع لا يخضع النشاط الاقتصادي فيه للتخطيط فلأنه لا يمكن الحديث عن « النظام الاشتراكي » حيث لا تكون للشعب السيطرة على وسائل الانتاج.

غير أن ثمة نتائج اخرى تترتب على هذا، هي ذاتها الاجابات التي نعرفها عن الاسئلة التي قد لا يعرف غيرنا كيف يجيبون عنها.

فمثلا لا بد من أن يكون التخطيط الاشتراكي شاملاً - وهي ما أكدته الممارسة - لأن الاشتراكية عندنا هي سيطرة الشعب على « كل » وسائل الانتاج. وبهذا يتميز التخطيط الاشتراكي عما تلجأ إليه بعض الدول الرأسمالية عندما تضع خططاً اقتصادية لتنظيم مسيرة الانتاج أو إحدى مراحله في قطاع أو أكثر ولو اقتضى هذا ملكية الدولة لبعض الانتاج. ان الملكية العامة التي تخضع لخطة اقتصادية ليست من الاشتراكية في شيء إلا أن تكون جزءاً من تخطيط اقتصادي شامل. ويقول شارل بتلهيم: « لا تكفي ملكية الدولة لبعض

وسائل الانتاج بالطبع لتمييز التطور نحو الاشتراكية » (التخطيط والتنمية). ومثلا لا بد من أن يكون التخطيط تجسيداً لسيطرة « كل الشعب » وهو ما انتهت إليه الممارسة في أكثر الدول خبرة بالتطبيق الاشتراكي. لأن السيطرة على وسائل الانتاج للشعب « كله » طبقاً لما انتهينا إليه من قبل (فقرة ٢١). وبهذا يتميز التخطيط الاشتراكي عن الخطط التي تضعها فئة أو طبقة تجسيداً لسيطرتها « الخاصة » على وسائل الانتاج ولو ألغت الملكية الخاصة. ولو أخذت شكل الملكية الجماعية. وهنا نلتقي بالنقطة التي قال اوسكار لانج أنها تمثل خطرا حقيقياً على الاشتراكية وهي: « أن يكف المشروع (الاقتصادي) عن العمل لمقتضيات المصلحة العامة. وفي هذه الحالة إن ملكية وسائل الانتاج، كائنة ما كانت صفاتها القانونية أو الشرعية تكف عملياً عن أن تكون ملكية اشتراكية وتصبح مجرد ملكية مشتركة بين مجموعة من الافراد، ملكية قد انسلخ عنها مفهوم المسئولية تجاه المجتمع. واني سأطلق على هذه الحالة اسم « التهلهل أو التفسخ النقابي الفوضوي » (أبحاث في التخطيط والاقتصاد الاشتراكي). لا تهلهل ولا تفسخ ولا فوضى اذن في النظام الاشتراكي » ونحن نعرف لماذا؟ لأن النظام الإشتراكي يقوم على أساس سيطرة الشعب على وسائل الانتاج. كل الشعب على كل وسائل الانتاج.

حصيلة ما سبق هو أن سيطرة الشعب على وسائل الانتاج يتجسّد - سياسياً - بالديموقراطية وتتجسد - اقتصاديا - بالتخطيط الشامل لمصلحة الشعب كله. وأن بهاتين السمتين يتميز النظام الاشتراكي أما كيف يتم هذا في الواقع فذلك التطبيق الاشتراكي.

وحصيلة الممارسة كما يقول اوسكار لانج: « إن الملكية الاشتراكية لوسائل الانتاج تستوجب تحقيق شرطين في الوقت ذاته: استخدام وسائل الانتاج لمصلحة المجتمع كله، ومشاركة فعالة وديموقراطية

للمنتجين وبقية العاملين في ادارة وسائل الانتاج. تلك هي الصفات الاساسية للاشتراكية. أما النماذج الخاصة للاشتراكية والتي تتجسد فيها هذه الصفات فيمكن أن تختلف من بلد لآخر ومن مرحلة لأخرى في تطور المجتمع الاشتراكي». (أبحاث في التخطيط والاقتصاد الاشتراكي).

كيف وصلنا نحن الى هذه النتيجة؟

منذ بدأنا من المنطلق الانساني (جدل الانسان) كان لا بد لنا من أن نصل اليها سواء قال بها اوسكار لانج او غيره ام لم يقولوا. اما اوسكار لانج فقد وصل من خلال خبرته الفذة بالبناء الاشتراكي. من خلال الممارسة وليس تأسيساً على نظرية سابقة. فهو الماركسي الذي قال: ان ليس في الماركسية إلا ملاحظات عابرة عن الاقتصاد الاشتراكي. ان اوسكار لانج هنا يمثل ويعبر عن خلاصة تجارب الاشتراكيين من اجل هذا نستشهد بما قال.

اما لماذا اوسكار لانج بالذات؟ فلأنه اشتراكي خالص فقد كان عضو مجلس الرئاسة في بولندة الاشتراكية. ونحن لا نستشهد بأقوال غير الاشتراكيين لأننا لا نثق فيها. ثانياً لأن علمه بالاقتصاد الاشتراكي لا شك فيه، فقد كان رئيساً للمجلس الاقتصادي في بولنده، واستاذاً في اكاديمية العلوم، ورئيساً للجنة الخطة والميزانية، واستاذ الاقتصاد في جامعة وارسو. ثالثاً لأنه من أكثر الاشتراكيين خبرة بالاقتصاد والنظم غير الاشتراكية، فقد عاش في الولايات المتحدة ردحاً من الزمان كمندوب للبلاد لدى هيئة الأمم المتحدة، وكاستاذ في جامعة كاليفورنيا، وجامعة ستانفور، وجامعة شيكاغو. رابعاً لأنه خبير محيط باقتصاديات البلاد المختلفة والنامية، فقد كان مستشاراً للهند وزائراً ومحاضراً في كثير من بلاد العالم الثالث ومنها بلادنا. خامساً - وأخيرا - فلأنه عاصر تجربة الاشتراكيين كاملة وعاشها معهم فقد ولد سنة ١٩٠٤ ولم يتوف إلا سنة ١٩٦٤.

لا شبهة إذن فيما يقول اوسكار لانج عن حصيلة الممارسة الاشتراكية.

على أي حال فان « التخطيط الاقتصادي » الذي قضت به الممارسة الاشتراكية قد اصبح بالنسبة الينا حكم « النظرية ». أما كيف توضع الخطة الاقتصادية الشاملة، ومدتها وأغراضها مرحلة فمرحلة، وموضع كل وسيلة على حدة في داخلها، وكيفية توظيفها لوسائل الانتاج، فكل هذا يدخل في التطبيق الاشتراكي، ويخضع للظروف المحلية والقومية والعالمية كما تكون في الزمان الذي تبدأ فيه الجماهير بناء النظام الاشتراكي.

وبهذا تكون الاشتراكية عندنا هي: سيطرة الشعب بالتخطيط الاقتصادي عن طريق دولته الديموقراطية على وسائل الانتاج لاشباع حاجاته المادية والثقافية المتجددة ابداً. الاشتراكية نظام اجتماعي لتحقيق غاية تقدمية وليس « كلمة » تقوم في ذاتها غاية لا يعرف احد لماذا قامت.

وماذا عن الملكية الخاصة؟

٦

٥٨ - الملكية الخاصة والاشتراكية:

منذ أن بدأ الحديث عن الاشتراكية في مطلع القرن التاسع عشر وأغلبه دائر حول « « الملكية الخاصة ». وقد أدان أغلب الاشتراكيين « الملكية الخاصة » ادانة عامة استوى فيها الاشتراكيون الخياليون والاشتراكيون العلميون. ولم يكن متوقعاً من أي اشتراكي في ذلك الوقت وما بعده على مدى قرن كامل إلا أن يدينها. إذ فيها كانت تتمثل وتتجسد « اداة » الرأسماليين في الاستغلال والقهر الاقتصادي. وان تفاوتت المدارس الاشتراكية بين تقييد الملكية الخاصة وبين

الغائها، ثم في المبررات التي قدمتها كل مدرسة لذلك التقييد او الالغاء. وإذا كان برودون - الفوضوي - قد قال: «ان الملكية هي السرقة»، فقد قال ماركس ان الملكية الخاصة لادوات الانتاج تمكن الرأسماليين من الحصول على «فائض القيمة» فيجب أن تلغى. وكان ماركس اكثر علماً واصالة من برودون.

المهم ان ندرك جيداً انهم جميعاً كانوا يتحدثون عن الملكية الخاصة فيدينونها وهم بصدد الحديث عن النظام الرأسمالي وادانته.

لهذا عندما تقدم ماركس محاولاً ارساء قواعد الاشتراكية على أسس علمية بدأ في كتابه «رأس المال» بدراسة النظام الرأسمالي كما هو، أي بنظام انتاج السلع بقصد الربح في ظل المنافسة الحرة والفعالية التلقائية لقوانين السوق. فدرس السلعة واجتهد في تحديد قيمتها التبادلية وأوضح كيف ان العمل هو الذي يحدد تلك القيمة ثم انتقل الى علاقات الانتاج فأبان كيف يحصل الرأسمالي على فائض القيمة عن طريق تحكمه في قوة العمل كسلعة.

ونحن نعرف ونعترف بأن نظرية «فائض القيمة» من أروع ما أبدعه ماركس الاقتصادي وأنها عنده المبرر العلمي لالغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج. ولكنا نعرف ايضاً ان أحداً من المفكرين لم يظلم كما ظلم ماركس، وأن قليلاً هم والذين قرأوه فصبروا على أنفسهم حتى فهموه. فلنحاول معاً أن نفهم كيف انتهى ماركس من نظرية فائض القيمة الى الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج.

أولاً، وقبل كل شيء، كان كارل ماركس يحلل النظام الرأسمالي. ان هذا مهم. إذ لا يمكن أن نفهم ما قال، ولا يجوز أن نحاول فهمه بعيداً عن موضوعه. بمعنى أنه لا يمكننا فهم ما قاله ماركس بمعزل عن الفعالية التلقائية للقوانين الاقتصادية التي تحكم النظام الرأسمالي بدون معوّق. ومن ناحية اخرى كان ماركس يحلل اسلوب «الانتاج» الرأسمالي أي تلك المرحلة التي تتحول بها المادة الخام عن طريق العمل

على أدوات الانتاج الى سلعة (الصناعة). أما ما يسبق هذا من تمويل مثلا وما يليه من توزيع واستهلاك أو ما يحيط به من انتاج الخدمات فكل هذا النشاط الاقتصادي لم يكن - عند ماركس - عملا منتجاً (أوسكار لانج - الاقتصادي السياسي). فالذين يزرعون الارض والذين يقرضون النقود للرأسماليين مقابل فائدة والذين يتاجرون في السلع بعد انتاجها لا يضيفون شيئاً الى قيمة السلعة. وما يحصلون عليه من ريع وفوائد وأرباح تجارية ليس « فائض قيمة » جديداً مضافاً الى ما يحصل عليه الرأسماليون ولكنه جزء من فائض القيمة الذي يحصل عليه الرأسماليون. قال ماركس: « ان الريع والفائدة والربح الصناعي ليست إلا أسماء مختلفة للأجزاء المختلفة من القيمة الفائضة للسلعة أو العمل غير المدفوع المتحقق فيها وهي تستوي في أنها مستمدة من هذا المنبع، وحده. فهي ليست مستمدة من الارض لكونها أرضاً أو من رأس المال لكونه رأسمالا ولكن الارض ورأس المال يمكنان أصحابهما من الحصول على نصيب كل منهم من فائض القمية المستخلصة بواسطة الرأسمالي المستخدم من عامله. أما بالنسبة الى العامل نفسه فهذا موضوع ذو أهمية ثانوية، وسواء لديه أكان فائض القيمة، وهو نتيجة فائض عمله، أو العمل غير المدفوع قد دخلت كلها في جيب الرأسمالي المستخدم أو أن الاخير مضطر الى أن يدفع أجزاء منها باسم ريع أو فائدة » (القيمة والثمن والربح). في هذه الحدود - حدود علاقة الانتاج بين الرأسمالي والعامل - انتهى ماركس الى ان القيمة التبادلية (سعر السوق) لأية سلعة تتحدد بما تتضمنه السلعة من عمل. أي أن العمل - والعمل وحده - هو الذي يحدد قيمة السلعة. غير أن العمل عند ماركس هو متوسط العمل اللازم اجتماعياً لانتاج السلعة. فلم يكن ماركس معنياً وهو يدرس ظاهرة اجتماعية بالظروف الخاصة بأحد الرأسماليين أو بأحد العاملين أو بالفوارق بين المجتهدين والكسالى فتلك « ذبذبات » محدودة لا تؤثر في متوسط العمل اللازم اجتماعيا الذي هو مقياس

قيمة السلعة. قال: «ان صفة الاجتماعي تتضمن كثيراً من النقاط. فبقولنا أن قيمة سلعة ما تتحدد بواسطة كمية العمل المندمج فيها تعني كمية العمل اللازم لانتاجها في حالة معينة للمجتمع تحت ظروف اجتماعية معينة للانتاج مع متوسط مجهود اجتماعي معين» (القيمة والثمن والربح). بعد هذا التحديد انطلق ماركس الى كشف كيف يحصل الرأسمالي على فائض القيمة مبتدئاً من نقطة ثابتة هي سيادة قوانين الاقتصاد الرأسمالي فنفى نفياً حاسماً أن يستطيع الرأسمالي تحقيق أي ربح عن طريق بيع السلعة بأكثر من قيمتها الحقيقية. سأل نفسه: «ما هي العلاقة اذن بين القيمة واثمان السوق أو بين الأثمان الطبيعية وأثمان السوق؟» وأجاب: «لايضاح الطبيعة العامة للارباح يجب أن تبدأوا من النظرية القائلة أن السلع في المتوسط تباع بقيمتها الحقيقية وأن الارباح تأتي من بيعها بقيمتها الحقيقية أي بنسبة كمية العمل المتحقق فيها. وإذا لم تستطيعوا تفسير الربح على أساس هذا الفرض فلن تستطيعوا تفسيره على الاطلاق». وقال «اني أكرر أن الارباح العادية والمتوسطة يحصل عليها ببيع السلع لا بأكثر من قيمتها الحقيقية بل بقيمتها الحقيقية». (القيمة والثمن والربح).

اذا كان الرأسمالي لا يستطيع أن يحقق ربحاً عن طريق تحكمه في سعر السلعة المنتجة لأنه لا يستطيع أن يتحكم في قوانين السوق فمن أين يأتيه الربح؟

من تحكمه في سعر العمل. هنا جوهر النظرية. في مواجهة القوانين الاقتصادية التي تحكم السوق يقف الرأسمالي عاجزاً. ولكنه غير عاجز في مواجهة العمل وسعره. ولكن كيف؟ أن العمل ذاته سلعة تتحدد قيمته (الأجر) «بقيمة الضروريات اللازمة لصيانة وتناسل العامل» «وهو كأية سلعة» «سيتلاءم ثمنه (الأجر) في السوق على مر الزمان مع قيمته». وقوانين السوق كما نعلم عن ماركس لا يمكن المساس بها فهي تعمل «تلقائياً» «في النظام الرأسمالي» بدون توقف على إرادة أحد، فكيف يستطيع الرأسمالي أن يحصل على

فائض القيمة؟ من أين تأتي مقدرته على التحكم في العمل كسلعة؟

السر، والعقدة، ان الرأسمالي لا يشتري قدراً محدداً من عمل العامل، بل يشتري «قوة» العمل. يقول ماركس: «ان ما يبيعه الرجل العامل ليس عمله مباشرة وإنما قوته العاملة التي يخول للرأسمالي التصرف فيها مؤقتاً» «القيمة والثمن والربح». فالرأسمالي إذ يدفع سعراً محدداً يحصل على قوة عمل تتوقف حدودها على ما يستطيع أن يستنزفه منها من ساعات عمل. «المجتمع الرأسمالي مجتمع ليبرالي فهو لا يسمح بالتدخل في تحديد ساعات العمل أو الأجور». وبعد الساعات الأولى المقابلة للأجر تصبح كل الساعات التالية عملاً غير مدفوع الثمن، أي فائض عمل. هو مصدر فائض القيمة.

الى هنا انتهى تشخيص ماركس للمرض الرأسمالي باكتشافه: «ان ما يميز الأسلوب الرأسمالي للانتاج بوجه خاص هو إنتاج فائض القيمة باعتباره الهدف المباشر والدافع الحاسم للانتاج» «رأس المال». ويقول أنجلز إن ماركس إذ أبان: «على هذا النحو كيف ينشأ فائض القيمة وكيف يمكن أن ينشأ في ظل سيطرة القوانين المنظمة لتبادل السلع فانه قد كشف الغطاء عن آلية الأسلوب الرأسمالي القائم للانتاج وأسلوب التوزيع القائم على أساسه وأظهر الجوهر الذي يتبلور حوله كل النظام القائم. «ضد أهرنج». ولما كان لكل نظام إجتماعي قانون إقتصادي أساسي يحدد الأسلوب الذي يسير عليه ذلك النظام ويربط بين جميع القوانين الاقتصادية السارية فيه ويجعل منها كلاً متسقاً ويفرض طابعه على سيرها، فان ماركس وانجلز كانا يعتقدان أن قانون «فائض القيمة» هو القانون الأساسي للنظام الرأسمالي. كما يقول أوسكار لانج «الاقتصادي السياسي».

فليكن. المهم ما هو العلاج؟

في سنة ١٨٤٨ قال ماركس في البيان الشيوعي ان العلاج هو الغاء الملكية الخاصة. وفي سنة ١٨٦٥ قال في خطبة القاها أمام

المجلس العام للدولية الأولى انه « بدلا من شعار المحافظين: اجر مناسب ليوم عمل مناسب يجب ان يخط العمال على رايتهم الشعار الثوري: القضاء على نظام الاجور ». وكل من القولين يكمل الاخر ويوضحه إذ ان الحل الذي كان كارل ماركس يبحث عنه هو اخراج قوة العمل من السوق كسلعة، لأن الرأسمالية كما قال: « لا تنشأ إلا حيث يجد صاحب وسائل الانتاج ووسائل المعيشة عاملاً حراً في السوق يعرض للبيع ما يملك من قوة العمل » (رأس المال). وقد رأى ماركس ان ذلك يكون بالغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، أي باخراج الشارين من السوق عن طريق تجريدهم من المقدرة على الشراء. قال: « كيف نشأت هذه الظاهرة العجيبة، ان نجد في السوق فئة من الشارين يملكون الأرض والآلات والمادة الخام ووسائل المعيشة، وجميعها - ما عدا الأرض في حالتها الفطرية - منتجات العمل، وفي الناحية الاخرى نجد فئة من البائعين ليس لديهم شيء يبيعونه سوى قوتهم العاملة. عندما يحدث الانفصال بين العامل وأدوات العمل سيظل هذا الوضع قائما وسيتضاعف بدرجة مطردة حتى تقلبه مرة اخرى ثورة جذرية جديدة في طريقة الانتاج تعيد الاتحاد الأصلي في شكل تاريخي جديد » (القيمة والثمن والربح).

وواضح أن عودة الاتحاد الأصلي بين العامل وأدوات العمل تعني ملكية العاملين لأدوات الانتاج ملكية جماعية أي إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج.

هذه هي النظرية الماركسية - ملخصة - في الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ومبررات الغائها. وهي نظرية محكمة تبدأ من قيمة السلعة، ففائض القيمة، وتنتهي بالغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج. وهي نظرية متكاملة فكون فائض القيمة هو القانون الأساسي المميز للنظام الرأسمالي يعني ان الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج هو المميز الاساسي للنظام الاشتراكي. وهي نظرية علمية فان ماركس كان عالماً مجتهداً ولم يكن دعياً او عاطفياً. فهو الذي قال:

« ان وجهة نظري وجهة ينظر على أساسها إلى تطور النظام الاقتصادي للمجتمع كعملية من عمليات التاريخ الطبيعي » (الاعمال المختارة). لهذا « إذا » كانت النظرية صحيحة علمياً فان الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج يصبح لازماً حتماً في « النظم الاشتراكية » لأن الحتمية اهم خصائص القوانين العلمية الصحيحة.

ولسنا نريد هنا ان نناقش تلك النظرية الفذة. ولكنا - كالعادة - ندع الممارسة تكشف عن مدى صلابتها اتفاقاً مع أنجلز في قوله: « ان الممارسة هي المحك الذي لا يخطىء » ثم نعود الى الحوار على هدي حصيلة الممارسة وتجارب الاشتراكيين.

فما الذي حدث؟

عندما انتصرت ثورة اكتوبر الاشتراكية في روسيا بدأت عملية الغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج. ففي ٨ نوفمبر ١٩١٧ صودرت كل الملكيات الكبيرة بدون تعويض وآلت الملكية الزراعية الى مجالس الفلاحين. وفي ١٤ نوفمبر ١٩١٧ خضعت كل المؤسسات الصناعية والتجارية للاشراف الفعلي المباشر للعمال ثم تلا ذلك الغاء التجارة الداخلية وتأميم البنوك والشركات والاستيلاء على فائض الانتاج عيناً... الخ. خرجت قوة العمل من السوق عن طريق الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. ولكن الانتج وتكرار الانتاج كادا يتوقفان فاعلن لينين فشل التجربة بعد اربع سنوات من بدايتها والغى قدراً كبيراً مما تم. ففي ٢١ مارس ١٩٢١ الغى الاستيلاء على فائض الانتاج عينا. وبعد ثلاثة أيام عادت التجارة الداخلية. وفي ١٧ مايو ١٩٢١ صرح لصغار المنتجين ان يبيعوا منتجاتهم لحسابهم. وفي ٧ يوليو ١٩٢١ ألغي تأميم كل المؤسسات الصناعية التي يزيد عدد العمال فيها على عشرين عاملاً وعادت إليها الملكية الفردية. وفي ١٠ يوليو ١٩٢١ ابيح للافراد والشركات ان تقيم مصانع مملوكة ملكية فردية او مشتركة. وبمقتضى مرسوم صدر في ١٣ مارس ١٩٢٢ اصبح مباحاً ان تؤلف شركات مختلطة يكون رأسمالها من اموال حكومية واموال

اجنبية، وخضعت اغلب تجارة الاخشاب وصناعة التعدين لشركات من هذا النوع. اي عاد لينين الى اقتصاد السوق في نظامه الاقتصادي الجديد « النيب » كما لاحظ شارل بتلهيم (التخطيط والتنمية -و - الاقتصاد السوفييتي).

والوضع الآن، بعد خمسين سنة من الممارسة الاشتراكية، كما أورده اوسكار لانج (ابحاث في التخطيط والاقتصاد الاشتراكي)، ان في الاتحاد السوفييتي ملكية تعاونية بين ملاك متعددين لوسائل الانتاج بجانب ملكية الدولة. وان في الديموقراطيات الشعبية ملكيات مؤممة وملكيات تعاونية وملكيات فردية لأدوات الانتاج وملكيات رأسمالية. وان الملكيات الزراعية التي تستخدم عمالاً باجور ذات حجم هام لا يستهان به. وان الملكية الرأسمالية تتميز بقوة خاصة في المانيا الديموقراطية. وان الملكية الرأسمالية تلعب دوراً هاماً في الصين الشعبية... الخ.

والان، بعد خمسين سنة من الممارسة الاشتراكية، ينشر الاتحاد السوفييتي كتاباً يقول فيه الاستاذ اكسينيونوك: « انه قد اثبتت التجربة خاصة منذ الحرب العالمية الثانية ان الزراعة يمكن أن تتطور على خطوط جماعية اشتراكية بدون تأميم كل الأرض خاصة حيث تكون طبقة صغار ومتوسطي المنتجين كثيرة العدد وحيث يكونون شديدي التمسك بالأرض التي يملكونها ومثال هذا بولندة والمجر » (أسس القانون السوفييتي).

ما دلالة هذا؟ ما هي حصيلة الممارسة؟

أمران يؤديان - معاً - الى أمر ثالث: الأول انه « لا يكفي « الغاء » الملكية الخاصة لأدوات الانتاج لقيام النظام الاشتراكي تلك حصيلة تجربة لينين. الثاني انه« لا يلزم » الغاء « كل » الملكيات الخاصة لأدوات الانتاج في النظام الاشتراكي وتلك حصيلة تجربة الاشتراكيين بعد لينين. الأمر الثالث الذي يترتب عليهما أن

نظرية ماركس في علاقة الملكية الخاصة لأدوات الانتاج بالرأسمالية وبالاشتراكية كليهما غير صحيحة لأنها لم تصدق في الممارسة.

ثم نعود إلى الحوار لنعرف كيف اكتشف الاشتراكيون «علة» هذا الانفصام بين النظرية والممارسة وكيف عالجوه. الاشتراكيون الماركسيون بوجه خاص، اذ هم السابقون الى الممارسة الاشتراكية.

المسألة ان ماركس وهو يحلل علاقات الانتاج في ظل قوانين الاقتصاد الرأسمالي أراد ان يخرج قوة العمل من السوق فألغى الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. كان يريد أن يحرر العمال من القهر الاقتصادي الذي يمارسه عليهم الرأسماليون في مجتمع انفصل «طبقياً» ففيه يواجه العمال الذين لا يملكون شيئا أصحاب العمل الذين يملكون كل شيء، ويملكون على وجه خاص أدوات الانتاج التي هي في الوقت ذاته أدوات السيطرة على العاملين. بمجرد ان ننظر الى فكر ماركس كله من هذه الزاوية التحررية نكتشف المضامين الحقيقية لما قال، ونكتشف في الماركسية التقليدية «نظرية تحرير» الطبقة العاملة من القهر الرأسمالي في ظروف نشأتها التاريخية، فنستطيع أن نقدر الدور التاريخي الذي لعبته بجدارة من ناحية ومن ناحية اخرى نعفي ماركس من بناء نظام اشتراكي على أساس مقولاته الثورية. والواقع ان «نظرية» بناء النظام الاشتراكي أو الاشتراكية من حيث هي نظام اجتماعي لن تبدأ إلا من خلال معاناة الممارسة بعد لينين ولن تكمل أسسها الفكرية إلا متأخرة من خلال تجربة الاتحاد السوفييتي. لهذا فإن النظرية الماركسية قد وقفت عند تحرر الطبقة العاملة من القهر الرأسمالي بالغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. ولم يقل ماركس شيئاً عن تلك القوانين الاقتصادية ومصير فعاليتها بعد الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. وهو صمت قد ينطوي على تصور استمرار الاقتصاد خاضعاً لتلقائية تلك القوانين في النظام الاشتراكي وإن كان أوسكار لانج قد علله بخشية ماركس ان يقول شيئاً غير علمي. المهم ان قيمة نظريته ظلت متوقفة على ما

سيكون من شأن القوانين الاقتصادية بعد الغاء الملكية الخاصة. وقد أدى هذا الى ظهور تيار تزعمه بوخارين وروزا لوكسمبرج، مؤداه ان القوانين الاقتصادية تنتهي بمجرد الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. فينقل أوسكار لانج عن روزا لوكسمبرج قولها: «ان الاقتصاد السياسي ينتهي دوره في اللحظة التي يزول فيها اقتصاد الرأسمالية الذي تسوده الفوضى ويخلي مكانه لاقتصاد مخطط ينظمه ويوجهه عن وعي المجتمع العامل كله. وهكذا فانتصار الطبقة العاملة الحديثة وتحقيق الاشتراكية يعنيان نهاية الاقتصاد السياسي باعتباره علماً». ويقول: «انها كانت تظن ان علاقات الانتاج في ظل الاشتراكية ستكون من الوضوح والبساطة بحيث لا تكون هناك حاجة الى علم خاص للاقتصاد السياسي». ثم يضيف أن بوخارين ذهب أبعد من هذا (الاقتصاد السياسي). فلما أثبتت الممارسة في السنين الأولى التي تلت ثورة اكتوبر ان عملية الانتاج بعد الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ليست بهذه البساطة ظهر تيار لينين: العودة الى إدارة الانتاج طبقاً للقوانين الاقتصادية وخاصة قوانين السوق. وكان ذلك اعترافاً بفعالية القوانين الاقتصادية الموضوعية حتى بعد الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. وهذا ما أكده ستالين بعد هذا عندما قال: «ان قوانين الاقتصاد في ظل الاشتراكية هي قوانين موضوعية تعكس حقيقة كون عمليات الحياة الاقتصادية يحكمها قانون وتعمل مستقلة عن ارادتنا. ان الذين ينكرون هذه المقدمة المنطقية ينكرون العلم في الحقيقة. وهم اذ ينكرون العلم ينكرون أية امكانية للتوقع. وبالتالي امكانية توجيه النشاط الاقتصادي». (القضايا الاقتصادية للاشتراكية في الاتحاد السوفييتي).

«توجيه النشاط الاقتصادي»... هنا مفتاح حل المشكلة.

ولكن كيف يمكن توجيه النشاط الاقتصادي في حين ان القوانين الاقتصادية تعمل مستقلة عن ارادتنا؟.

لننقل الاجابة عن اوسكار لانج. قال:

« القوانين الاقتصادية ظواهر موضوعية ووجودها وسيرها مستقلان عن ارادة البشر ووعيهم. ولكن قد تعمل، أو لا تعمل، القوانين الاقتصادية بطريقة تتفق مع أهداف الانسان الواعية ومع نشاطاته التي يراد بها تحقيق تلك الأهداف. ففي الحالة الأولى نقول ان القوانين الاقتصادية تؤدي عملها بطريقة مقصودة من جانب الانسان، وفي الحالة الثانية تعمل بطريقة تلقائية. وهذه الحالة الثانية تنطبق على أغلب القوانين الاقتصادية في جميع النظم الاجتماعية السابقة على ظهور النظام الاشتراكي « و » من الضروري أن نتذكر الفرق بين تلقائية القوانين الاقتصادية وبين الطابع الموضوعي الذي تتصف به هذه القوانين. فموضوعيتها منبثقة من كونها خاصية للعملية الاقتصادية الحقيقية التي تجري في الواقع الموضوعي، أي مستقلة عن ارادة الناس ووعيهم، في حين ان التلقائية خاصية تميز الطريقة التي تعمل بها القوانين الاقتصادية وعلامة على ان سير هذه القوانين لا يتفق مع نوايا الانسان. ان التحكم في سير القوانين الاقتصادية أي ضمان اتفاقها مع.نوايا الناس يتحقق اذا ما استخدمنا استخداماً سليماً الطريقة الموضوعية التي تعمل بها القوانين الاقتصادية ».

ثم،

« ان الاشتراكية العلمية محاولة للتغلب على تلقائية التطور الاجتماعي ولإقامة نظام من علاقات الانتاج تؤدي فيه القوانين الاقتصادية عملها بطريقة يقصدها الانسان » (الاقتصاد السياسي) هل عرفنا ما هي « الاشتراكية العلمية » ؟..

على أي حال هنا نصل الى الاجابة المقابلة للأمر الأول من حصيلة الممارسة: « لا يكفي » الغاء الملكية الخــــاصة لأدوات الانتاج لقيام نظام اشتراكي، مع ترك القوانين لاقتصادية تعمل

تلقائياً، بل لا بد من السيطرة على تلك القوانين واستخدامها في تحقيق الغايات الاجتماعية التي يحددها الانسان.

ثم نستمر.

يقول اوسكار لانج: «ان الشرط الأساسي للتحكم في اسلوب سير النظام الاجتماعي هو تقرير الملكية العامة لوسائل الانتاج الرئيسية مما يؤثر في البواعث الاقتصادية بحيث يكون رد الفعل من جانب الشعب ازاءها متمشياً مع ارادة الشعب المنظم» (الاقتصاد السياسي). ويقول شارل بتلهيم: «حين تصبح وسائل الانتاج والمبادلة الأساسية بيد المجتمع لا بيد الأفراد» (التخطيط والتنمية). وكل الاشتراكيين يقولون - الآن - معهما ان السيطرة على القوانين الاقتصادية واخضاعها للغايات الاجتماعية التي يحددها الانسان يستلزمان تأميم (الغاء الملكية الخاصة) وسائل الانتاج «الأساسية» او «الرئيسية» او «القمم الاقتصادية المسيطرة» كما يسميها بتلهيم.

إذن فكاجابة مقابلة للأمر الثاني من حصيلة الممارسة: «لا يلزم» الغاء «كل» الملكيات الخاصة لأدوات الانتاج في النظام الاشتراكي، بل «يلزم ويكفي» تأميم وسائل الانتاج «الأساسية» التي تمكن الشعب من سيطرته على القوانين الاقتصادية والغاء سيرها التلقائي واخضاعها لغايته.

كيف يتم كل هذا؟

بسيطرة الشعب بواسطة دولته الديموقراطية عن طريق التخطيط الاقتصادي الشامل على «كل» وسائل الانتاج. ولم نقل وسائل الانتاج «الأساسية» عمداً. لأن سمة «الأساسية» هنا مستمدة من ضرورتها لالغاء تلقائية القوانين الاقتصادية أي بمدى تأثيرها الاقتصادي في مجتمع معين. لهذا فهي سمة نسبية تتوقف على مستوى النمو الاقتصادي ونوع الغايات الاقتصادية المرحلية التي يراد تحقيقها. فالخطة الاقتصادية هي التي تحدد ما هو «الأساسي» وغير

الأساسي لاخضاع القوانين الاقتصادية للأهداف التي تحددها. وما لا يكون أساسياً في مرحلة قد يكون أساسياً في مرحلة أخرى، حتى لو كان ثمة قدر مشترك ذو سمة أساسية طبقاً لعلم الاقتصاد والتكنيك التخطيطي الحديث مثل البنوك ومؤسسات الادخار والصناعات الكبرى... الخ. والسيطرة المفروضة سابقاً على كل وسائل الانتاج هي التي تسمح للتخطيط ان يختار فيحدد وسائل الانتاج الأساسية التي يجب أن تؤمم وهي التي توفر له المرونة اللازمة لمواجهة المشكلات المرحلية. لهذا فان الشرط الأساسي للنظام الاشتراكي هو السيطرة الديموقراطية عن طريق التخطيط الشامل، فبهذا وحده، وليس بدون هذا، يمكن أن يحول الانسان - مهما كان نوع الظروف الاقتصادية - دون السير التلقائي للقوانين الاقتصادية ويستخدمها لتحقيق أهداف يحددها.

وهنا نصل الى الاجابة الصحيحة كمقابل للخطأ الذي كشفته الممارسة: ليس المميز الأساسي بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي هو الملكية الخاصة لأدوات الانتاج وجوداً أو عدماً، إنما المميز هو خضوع المجتمع للسير التلقائي للقوانين الاقتصادية في النظام الأول، وسيطرة الشعب على تلك القوانين واخضاعها لتحقيق غايات اجتماعية يحددها في النظام الثاني. في الأول يكون الشعب عبداً لظروفه المادية، وفي الثاني يكون الشعب سيد تلك الظروف. ولما كانت سيادة الشعب تعني سيطرة الشعب على وسائل الانتاج بالتخطيط الاقتصادي الشامل فان هذا التخطيط الديموقراطي الشامل هو المميز الفاصل بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي. وصدق بتلهيم عندما قال: « اني الح في ابراز التعارض الجوهري الذي يرتكز عليه التمييز بين اقتصاد مخطط واقتصاد غير مخطط الا وهو التعارض بين مجتمع اشتراكي ومجتمع رأسمالي » (التخطيط والتنمية).

بمجرد فرض سيطرة الشعب بالتخطيط الاقتصادي الشامل يتغير النظام الاجتماعي نوعياً من نظام رأسمالي الى نظام اشتراكي، تبعاً

للاختلاف النوعي للقانون الاقتصادي الأساسي في كل من النظامين. والقانون الاقتصادي الأساسي لأي نظام اجتماعي كما عرفه اوسكار لانج هو ما «يحدد الدافع الاقتصادي الرئيسي فضلاً عن طريقة الاستجابة الى هذا الدافع داخل النظام... وبالتالي يحدد سير جميع القوانين الاقتصادية الخاصة به». (الاقتصاد السياسي).

فالقانون الاقتصادي الأساسي في النظام الرأسمالي هو الحصول على أقصى حد من الأرباح. وهذا طبيعي. إذ في ظل الفعالية التلقائية للقوانين الاقتصادية لا يستطيع أي فرد أن يحدد لنفسه غاية اقتصادية غير تحقيق الربح، أقصى حد من الربح. أما في النظام الاشتراكي فان القانون الاقتصادي الأساسي هو اشباع الحاجات المادية والثقافية المتزايدة أبداً لكل الشعب. وهو ما يستهدفه التخطيط الاقتصادي اذا كان تجسيداً لسيطرة الشعب. يقول نيكيتين السوفييتي المعاصر: «ان اشباع حاجات جميع أعضاء المجتمع هي الغاية المحددة موضوعياً للانتاج في ظل الاشتراكية» (أسس الاقتصاد السياسي).



٥٩ - الملكية الاشتراكية:

عند هذا الحد من الحديث قد يقابلنا اعتراضان لا ينبغي أن نهرب من مواجهتهما. الاول: اننا لم نقل رأياً في نظريه «فائض القيمة» كنظرية اقتصادية، واحتكمنا مباشرة الى الممارسة الاشتراكية. والواقع أننا هنا في حرج له ما يبرره. فنحن أولاً - كاشتراكيين - لا نريد أن نسهم في الحملة التي يشنها الرأسماليون ضد نظرية فائض القيمة. إذ أنها حملة غايتها «تبرئة» النظام الرأسمالي وليس الوصول الى الحقيقة الاقتصادية العلمية. وليس الاشتراكيون

العرب من السذاجة بحيث ينخدعون في الابحاث الاقتصادية عندما تأتي من جانب الرأسماليين. ونحن ثانياً نتحدث عن النظام الاشتراكي ونظرية « فائض القيمة » قد تصلح موضوعاً لحوار بين الاشتراكيين من ناحية والرأسماليين من ناحية اخرى يكون موضوعه « الرأسمالية » وليس « الاشتراكية ». إذ أنها - صحت أو لم تصح - نظرية في النظام الرأسمالي. وبمجرد انتقال الحديث الى النظام الاشتراكي لا يكون لها موضع فيه إذ لا موضع لها إلا في ظل الفعالية التلقائية للقوانين الاقتصادية حيث يكون « العمل » سلعة معروضة في سوق المنافسة الحرة. لهذا آثرنا أن نتجاوز نقدها اقتصادياً الى الحل الاشتراكي الصحيح لأن هذا هـــو ما يهمنا في هذا الحديث ومع هذا فلمجرد تأكيد الثقة في أننا لا نهرب من الاجابة عن أي سؤال نقول ان قصور نظرية فائض القيمة جاء من أمرين: أولهما: إن القيمة التبادلية للسلعة (سعر السوق) لا تتحدد بمقدار ما تتضمنه السلعة من عمل فقط. يقول اوسكار لانج انه واضح من الجزء الثالث من كتاب « رأس المال » ان « ماركس كان مدركا لدور الطلب (أو المنفعة) في تقرير توزيع الموارد وإن كان - مثل ريكاردو - عاجزاً عن العثور على معادلة واضحة لتأثير قانون الطلب. وهكذا حصر ماركس وانجلز نفسيهما داخل حدود الاقتصاد الكلاسيكي » (تخطيط الانتاج في الدولة الاشتراكية). وثاني الأمرين أن ماركس الذي فطن للسمة « الاجتماعية » للعمل الذي يحدد القيمة حصر هذه السمة وقصرها على العلاقة المحدودة بين الرأسماليين والعمال في المصانع وفي مرحلة محدودة من مراحل النشاط الاقتصادي هي مرحلة انتاج السلع المادية. وهكذا بسّط السمة الاجتماعية للحياة الاقتصادية على وجه أراد معه أن يحل مشكلاتها على أساس نظرية قيمة العمل. ويقول اوسكار لانج أن ذلك « حل ناقص وساذج » (تخطيط الانتاج في الدولة الاشتراكية). ولا نزيد عمداً لنهتم بما هو أهم.

الاعتراض الثاني قد يكون كما يلي: إننا قد رتبنا على حصيلة

الممارسة الاشتراكية «حتى الان» بما تتضمنه من تواجد الملكية «الخاصة» لأدوات الانتاج بجانب الملكية العامة لها إن النظام الاشتراكي لا يقتضي الغاء «كل» الملكيات «الخاصة» لأدوات الانتاج. وهو ترتيب خاطىء. إذ يتجاهل أن هذا التواجد المزدوج خاص بمرحلة الانتقــال الى الاشتراكية . ومــا دام يبــدو في حديثناتقدير خاص لكارل ماركس فانه نفسه قد أشار الى هذا عندما قال: «لا يمكن رسم خطوط مجردة، جامدة وسريعة بين عصور التاريخ الاجتماعي» (رأس المال). إذن فبقاء بعض الملكيات «الخاصة» لأدوات الانتاج في بعض المجتمعات الاشتراكية لا يعني أن الاشتراكية قد فقدت مميزها الاساسي وهو إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. بل سيظل هذا «غاية» الاشتراكيين في خلال مراحل التحول الى الاشتراكية.

اعتراض وجيه يفتح لنا مجالات خصيبة للفهم.

وقبل أن نرد يجب أن نقرر - منعاً لأي لبس - إننا كاشتراكيين لسنا ضد إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، ولا حتى ضد الغاء الملكية الخاصة عامة. بل لعلنا كاشتراكيين «عرب» أن نكون أكثر الناس استعداداً لقبول هذا الالغاء لأسباب قومية سنعرفها فيما بعد (فقرة ٦٣). فعلينا ألا نسمح لأحد بأن ينقل الحوار مغالطة الى حيث يبدو كما لو كنا نقدس الملكية الخاصة. وليبق الحوار محصوراً دائماً في: متى؟ ولماذا؟ تلغى الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، كلها، أو بعضها، أو غيرها من الملكيات الخاصة.

إن اجابتنا واضحة تماماً: تلغى الملكية الخاصة - أولاً - متى أراد الشعب إلغاءها. وفي الحدود التي يريدها ولو ألغاها جميعاً، بعد أن تكون قد تحققت له السيطرة على كل وسائل الانتاج في دولته الديموقراطية وهي لا تتحقق له إلا إذا ألغى - ثانياً - الملكية الخاصة لأدوات الانتاج الأساسية. ولماذا؟ لأنها - حينئذ - تكون

عقبة في سبيل سيطرة الشعب بالتخطيط الاقتصادي على القوانين الاقتصادية وتسخيرها لتحقيق غايته الاجتماعية. ذلك لأن النظام الاشتراكي هو هذا ذاته: سيطرة الشعب على القوانين الاقتصادية من خلال سيطرته على وسائل الانتاج بواسطة دولته الديموقراطية. أما الالغاء الفعلي ومداه فهو استعمال لتلك السيطرة يخضع لتقدير الشعب كأي تطبيق اشتراكي.

وتلك إجابة وصلنا إليها قبل أن نعرض لحصيلة الممارسة الاشتراكية. وصلنا إليها كخلاصة نهائية لحلقة محكمة من المقولات الفكرية: الانسانية كفلسفة، فجدل الانسان كمنهج، فالشعب كقائد للتطور، فسيطرة الشعب كنظام للاشتراكية. وأولها يؤدي الى آخرها ولا يمكن فهم آخرها الاّ على ضوء منطلقها الأول. وتلك خصائص النظريات العلمية.

فإذا كانت الممارسة الاشتراكية قد انتهت إلى ما يتفق مع « الاشتراكية » كنظرية نعرفها، فهي دليل من الواقع على صحة نظرية صحيحة فكرياً. ونحن نعرضها فعلاً كدليل. أي إن ما نرتبه على حصيلة الممارسة هو تأكيد صحة نظريتنا إزاء هذا لا تجوز العودة إلى المقولات النظرية التقليدية التي تجاوزها التراث الاشتراكي فكراً وتطبيقاً للاحتجاج بها على خلاصة التفاعل بين الفكر والتطبيق الاشتراكيين. نريد أن نقول لمن قد يعترضون بما سبق: من أين جئتم بأن الاشتراكية تعني إلغاء « كل » الملكيات الخاصة لأدوات الانتاج؟ إن لم يكن مما قاله ماركس عن فائض القيمة فهو صخب غير علمي لا يستحق المناقشة. وإن كان من « فائض القيمة » فتلك نظرية أقل ما يقال فيها أنها أصبحت تراثاً. وكما رأيتم لا يقول بها الماركسيون المشغولون فعلاً ببناء الحياة الاشتراكية على أسس علمية صلبة. إنهم مشغولون بأشياء أخرى مختلفة وحديثه وعلمية. مشغولون مثلاً « بالسوبرنطيقا » والسوبرنطيقا علم حديث يبحث في كيفية توجيه النشاط الانساني بطريق غير مباشر إلى غرض ما بتحريك سلسلة

طويلة من العلل والنتائج المرتبطة فيما بينها. ويدخل في نطاقه - بالنسبة إلى ما نحن بصدده من حديث - كيفية توجيه النشاط الاقتصادي للأفراد .والتحكم في هذا النشاط بغير الأوامر الادارية والتعليمات البيروقراطية. وعندما يكتمل هذا العلم سينقلب - أو ينعدل على الأصح - حال البشرية. يكفي أنه لن يكون الاشتراكيون في حاجه إلى جيش من الموظفين يديرون وسائل الانتاج بيروقراطياً. ولن يستطيع أحد - مالكاً أو غير مالك - أن يفلت من إرادة الشعب المتحكمة بالعلم في نشاطه الاقتصادي. إنه العلم. العلم الذي يفتح للانسانية آفاقا جديدة ورائعة. وهي آفاق من حق لاشتراكيين أن يكونوا روادها. فلماذا يحاول بعضهم إحياء الموتى في عصر« السوبرنطيقـا»وهو عبث. إن التكرار الطفولي الممل لمقولات نظرية عتيقة تجاوزها الاشتراكيون فعلاً، يعني أن بعض الاشتراكيين لم يستفيدوا شيئاً من التراث الاشتراكي ومعاناة الاشتراكيين.

دعونا - إذن - نتقدم معاً لنعرف شيئاً عن مراحل التحول التي « يتمحك » بها المعترضون.

في التراث الاشتراكي (الماركسي) كان النظام الاشتراكي ذاته هو مرحلة التحول. وكانت له بداية محددة ونهاية محددة: يبدأ بديكتاتورية البروليتاريا وتتم خلالها تصفية الملكية الخاصة وينتهي بالشيوعية. والشيوعية هي ذلك النظام المتميز اقتصادياً بوفرة في الانتاج تسمح بأن يأخذ كل فرد منه بقدر حاجته بصرف النظر عن عمله. المتميز اجتماعياً بخلوه من الصراع الطبقي وسيادة روح الأخوة والتعاون بين البشر. المتميز سياسياً بزوال الدولة. وهو كلام مفهوم. مفهوم أن توجد في النظام الاشتراكي الذي هو مرحلة تحول مؤقتة، ملكية خاصة، وصراع، ودولة مؤقتاً وتحت التصفية. ولكن وصف النظام الاشتراكي بأنه مرحلة تحول يصبح غير مفهوم إذا كانت الشيوعية وهما غير قابل - علمياً - للوجود. ولسنا نريد أن نحتج هنا بما قاله كاوتسكي متهكماً من أن ذلك المجتمع الشيوعي

« المبارك » سيبقى إلى الأبد مجرد حلم خيالي (الثورة العمالية). فسيقال ان كاوتسكي ماركسي كبير ولكنه « مرتد ». ولكنا نقول ان الشيوعية قائمة على افتراض أن « حاجات » الناس ستقف عند حد تدركه وفرة الانتاج وتغطيه. وهذا فرض غير علمي وغير صحيح. غير علمي بمعنى أنه غير ثابت علمياً. وغير صحيح بمعنى أن ما هو ثابت علمياً ينفيه. فالثابت أنه كلما اشبعت حاجة للانسان نشأت له حاجة جديدة وان حاجات الناس المادية والثقافية متزايدة أبداً. وإن ذلك سر ومحرك التقدم الاقتصادي من الندرة إلى الوفرة، فالحاجة تسبق الانتاج وتبرر تكراره. ومعنى هذا أنه ما دام الانسان إنساناً فستظل له حاجات تتطلب الاشباع مهما أشبع من حاجاته السابقة. أي لن يأتي اليوم الذي تقف حاجاته عند حد يدركه الانتاج ويغطيه بوفرته. أما مسألة زوال الدولة فقد تم التراجع عنها وبالتالي لم نعد في حاجة إلى الحديث عن علاقات « الأخوة والتعاون » التي ستحل محلها. أياً ما كان الأمر فإننا لا نستطيع أن نعرف علمياً ما إذا كانت الشيوعية ستجيء ومتى تجيء. وهذا يكفي لاخراجها كنظام من مجال الحديث الجاد.

بخروج الشيوعية من الحديث، يسقط الحد النهائي « للنظام الاشتراكي » كمرحلة تحول. أي يفقد النظام الاشتراكي سمة المرحلية المنسوبة إليه، ليبقى نظاماً جديداً لعصر جديد لا نستطيع أن نعرف علمياً نهايته. ويصبح واجباً على الذين يتمسكون بأن الاشتراكية هي إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج إلغاء شاملاً وتاماً وأن يبحث عن مبرر للتواجدالمزدوج للملكية الخاصة والملكية العامة في ظل الاشتراكية غير مبرر « المرحلية » الذي ينسبونه إلى الاشتراكية.

هذا إذا أخذنا بمنطق الاشتراكيين التقليديين.

ونحن لا نأخذ به لأن للنظام الاشتراكي منطلقاً ومنطقاً جديدين عرفناهما منذ بداية هذا الحديث.

طبقاً لهما يبدأ النظام الاشتراكي بالسيطرة على القوانين

الاقتصادية. وقد عرفنا ان هذا يتحقق بالتخطيط الاقتصادي الشامل. وبهذه البداية تدخل البشرية عصراً جديداً تماماً ومختلفاً نوعياً وجوهرياً عن كل عصور التاريخ السابقة عليه. إذ بها تنتقل من عصور الخضوع للسير التلقائي للقوانين الاقتصادية إلى عصر السيطرة على سير تلك القوانين. وإذا كنا نعرف أن الرأسمالية هي آخر مرحلة من النظم في عصور العبودية الاقتصادية فإننا نعرف أن النظام الاشتراكي أول نظم عصر الحرية ولكنا لا نعرف نهاية هذا العصر. ولعل النظام الاشتراكي أن يكون حداً يقسم التاريخ البشري قسمين متميزين وإنه ليس مجرد نظام اجتماعي أو اقتصادي ذي عمر محدود. على أي حال فحيث يوجد انتقال يمكن أن توجد مرحلة انتقالية أو مرحلة تحول. غير أن هذا يحتاج إلى مزيد من التحديد، إذ أن خصائص المراحل الانتقالية تختلف تبعاً للمستوى الاجتماعي الذي تنسب إليه.

فعلى مستوى الانسانية عامة، صدق ماركس عندما قال: « لا يمكن رسم خطوط مجردة، جامدة وسريعة، بين عصور التاريخ الاجتماعي » (رأس المال). إذ أن الأمم والمجتمعات المعاصرة لا تتقدم من مستوى نمو واحد ولا بمعدل واحد لسرعة التنمية. لهذا يكون طبيعياً أن تتواجد في زمان واحد مجتمعات لا تزال في عصور العبودية الاقتصادية ومجتمعات تجاوزت تلك العصور إلى عصر الحرية، عصر الاشتراكية. فمثلاً لا يمكن أن نقول أننا نعيش الآن في عصر الاشتراكية بالرغم من أن الاشتراكية سائدة في مجتمعات تتزايد باستمرار. وهذا التزايد هو الذي يبرر قولنا عصر انتصار الاشتراكية. ولكنه ليس العصر الاشتراكي بالنسبة الى البشرية. إذ أن مجتمعات أخرى كثيرة لا تزال تعيش في ظل الرأسمالية أو ما هو أكثر منها تخلفاً وعبودية.

هذا واضح.

واضح ايضاً أن الأمر يختلف اذا كان حديثنا عن مرحلة التحول

منصرفاً الى مجتمع منظم معين. فهنا يمكن على وجه التحديد معرفة متى انتقل - أو ينتقل - هذا المجتمع من النظام الرأسمالي - مثلاً - الى النظام الاشتراكي. ينتقل في الوقت الذي يفرض الشعب فيه سيطرته بالتخطيط الشامل على كل وسائل الانتاج بواسطة دولته الديموقراطية. بمجرد أن يتم هذا يكون قد أصبح مجتمعاً اشتراكياً، اذ بالتخطيط الاقتصادي الشامل الذي يجسد السيطرة يتحقق أمران، أولهما: يكف السير التلقائي للقوانين الاقتصادية وتصبح خاضعة ومسخرة لتحقيق أهداف الشعب. ثانيهما: يصبح القانون الاقتصادي الأساسي في المجتمع هو إشباع الحاجات المادية والثقافية المتزايدة لكل أفراد الشعب. وبهما تبدأ المسيرة الاشتراكية الى ما لا نهاية.

معنى هذا أن مرحلة التحول الى النظام الاشتراكي تتم في قلب النظام السابق عليه حيث يتجه نضال الاشتراكيين الى فرض سيطرة الشعب على وسائل الانتاج وإقامة دولة الشعب الديموقراطية. والمفروض ان يكون الاشتراكيون عارفين ماذا يفعلون بعد فرض سيطرة الشعب، أي ان يكونوا قادرين على تجسيد تلك السيطرة في تخطيط اقتصادي شامل. فاذا جرى الأمر على غير هذا فاستولى «الاشتراكيون» على السلطة باسم الشعب ولم يستطيعوا ان يجسدوا بالتخطيط الاقتصادي الشامل سيطرة الشعب على وسائل الانتاج، اما لأنهم لا يعرفون، أو يعرفون ولا يقدرون، أو يعرفون ويقدرون ولكنهم يجسدون بالتخطيط سيطرتهم كحاكمين فلا يكون ثمة مجال للحديث عن الاشتراكية او عن النظام الاشتراكي. وقد يمكن القول بأنها فترة تحول ولكنها فترة تحول تتم داخل النظام المتخلف غايتها معروفة ومحددة: سيطرة الشعب على وسائل الانتاج بالتخطيط الاقتصادي في دولته الديموقراطية. ولأن نهايتها معروفة ومحددة يكون مقبولاً أن يقال أنها فترة تحول، ولكن الأهم من هذا ان تكون تلك النهاية المحددة هي الهدف الذي يناضل من أجله الاشتراكيون

ويحاسبهم الشعب على مدى ما يحققون من أجل الوصول اليه . وهكذا لا ترهق الجماهير - جيلاً بعد جيل - سعياً وراء نهاية فترة التحول الى النظام الاشتراكي وكلما اقتربت منه ابتعدت كما لو كانت الاشتراكية سراباً تلهث وراءه الجماهير العطشى الى الحرية وهي تحمل على اعناقها قادة مراحل التحول التي لا يعرف أحد متى تنتهي ...

على أي حال، عندما يتحول المجتمع الى نظام اشتراكي يكون من الخطأ الفاضح ان يحمل الاشتراكيون معهم المفاهيم التي عرفوها من قبل. اننا هنا نعاني نقصاً فادحاً في « اللغة » الاشتراكية، فنحن مضطرون الى استعمال تعبيرات لها دلالة تاريخية خاصة ورثتها عن عصور ما قبل الاشتراكية. وكل ما نستطيع ان نعوض به هذا النقص أن ننتبه دائماً الى ان كل شيء يصبح في النظام الاشتراكي ذا دلالة مختلفة نوعياً . وهذا ينطبق بوجه خاص على تعبير الملكية . ان مفهوم الملكية في ظل نظام اجتماعي قانونه الاقتصادي الاساسي تحقيق اكبر قدر من الربح مختلف نوعياً عن مفهوم الملكية في ظل نظام اجتماعي قانونه الاقتصادي الأساسي إشباع الحاجات المادية والثقافية المتزايدة لجميع أفراد الشعب . مفهوم الملكية في اقتصاد غير مخطط غير مفهوم الملكية في اقتصاد مخطط . فقد عرفنا ان من خصائص القانون الاقتصادي الأساسي أن يؤثر في كافة عناصر النشاط الاقتصادي ويوجهها الى الغاية التي يتجه اليها . وفي التراث الاشتراكي محاولات كثيرة للبحث عن تعبير عن الملكية في ظل الاشتراكية، آخرها وأكثرها استقراراً هو « الملكية الاجتماعية ». وهنا لا بد ان نلاحظ ان هذا التعبير غير منصرف الى تحديد الشكل القانوني للملكية : ملكية فردية ، ملكية مشتركة ، ملكية اسرة ، ملكية عامة ، وقف .. الخ . بل هو تحديد لوظيفة الملكية أي لصاحب الحق في اتخاذ القرار الاقتصادي بالنسبة للشيء المملوك . والملكية الاجتماعية تعني أن القرار الاقتصادي من حق المجتمع . ويبدو هذا واضحاً اذا تذكرنا ما قلناه من قبل من ان « الملكية العامة » لا تعني دائماً انها

اجراء اشتراكي ومعنى هذا أن « الملكية العامة » أي « التأميم » لا يعني دائماً انه « ملكية اجتماعية ». فاذا استطعنا – للايضاح – أن نقول ان تعبير « الملكية الفردية » يدل على الشكل القانوني للملكية وان تعبير « الملكية الخاصة » يدل على حق المالك في اتخاذ القرار الاقتصادي بالنسبة اليها – دون المجتمع – وهو مفهوم الملكية الخاصة الذي كان يواجهه ماركس نستطيع أن نقول ألا مكان للملكية الخاصة في النظام الاشتراكي وثمة مكان للملكية الفردية حتى لو أخذت تلك الملكية الفردية شكلاً جماعياً في كيفية ادارتها واستغلالها فقيل انها « ملكية تعاونية » وهو نموذج سائد في المجتمعات الاشتراكية وإن كان لا يخفى انه ادارة جماعية لملكيات فردية مجتمعة. فقدت صفة الملكية الخاصة (بالمعنى الذي حددناه) لأن ادارتها واستغلالها، اي توظيفها لا تحدده ارادة أحد المالكين، ولا بعضهم، بل تحدده الارادة الجماعية لهم على ضوء المهمة الموكولة اليهم بمقتضى الخطة الاقتصادية الشاملة. وبقيت لها صفة الملكية الفردية (بالمعنى الذي حددناه) لأن عائد الانتاج لا يذهب الى المجتمع ككل، بل يؤدي قسطه في التكاليف العامة ثم يعود صافي العائد الى مالكي المشروع التعاوني دون غيرهم. وهم محددون مهما كان عددهم كبيراً.

في حدود هذا الاجتهاد – مجرد الاجتهاد – في تحديد دلالة بعض التعبيرات المتداولة عن الملكية على وجه يسهم – كما نرجو – في ازالة ما يثيره عدم دقتها من لبس في أذهان الاشتراكيين نقول ان الملكية أياً كان شكلها القانوني تصبح في ظل النظام الاشتراكي « ملكية اشتراكية ». أي تصبح ذات وظيفة اجتماعية تتحدد طبقاً لما يقرره الشعب في خطته الاقتصادية الشاملة تحت سيطرته في دولته الديموقراطية. فاذا أبقت الخطة الشاملة بعض الملكيات الفردية لوسائل الانتاج، وكل ما تبقيه، والى المدى الذي تحدده لهذا البقاء على ضوء غايتها الاجتماعية، تصبح تلك الملكيات الفردية ملكيات اشتراكية بصرف النظر عن شكلها القانوني. وكل صيغة لعلاقات

الانتاج تقررها الخطة وتقرها في المجتمع الاشتراكي هي علاقة انتاج اشتراكية. وهكذا نعرف الأساس النظري لما انتهى اليه الاقتصاديون الاشتراكيون خلال الممارسة من ان الغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج لا يعني دائماً انه اجراء اشتراكي. ونعرف انه كما ان تأميم الملكيات الفردية لبعض وسائل الانتاج في ظل النظام الرأسمالي لا يفقدها صفتها كملكية رأسمالية، فان بقاء الملكيات الفردية لبعض وسائل الانتاج في ظل النظام الاشتراكي لا يفقدها صفتها كملكية اشتراكية.

هل معنى هذا انه من الممكن أن يقوم نظام اشتراكي بدون تأميم؟ لا أبداً. لم نقل هذا بل قلنا - أولاً - ان تحرير الشعب من القهر الاقتصادي قد يقتضي الغاء الملكية الخاصة لتجريد القوى المسيطرة اقتصادياً من فرض ارادتها على الشعب حتى لو أدى هذا الى انكماش مؤقت في الانتاج لأن « الانسان أولاً ». وقلنا - ثانياً - ان السمة الموضوعية لقوانين الاقتصاد تحتم تأميم وسائل الانتاج الأساسية. وهي حتمية تلزم حتى الشعب نفسه. بمعنى انه بمجرد ان يريد الشعب تحقيق غاية اقتصادية جماعية، يجد نفسه ملزماً - علمياً - بتأميم وسائل الانتاج الأساسية التي تمكنه من توجيه النشاط الاقتصادي الى تلك الغاية. وهذا هو القدر المتفق عليه بين الاشتراكيين المعاصرين وقلنا - ثالثاً - ان القرار الاقتصادي بالنسبة الى كل عنصر من الانتاج لا بد أن يكون للشعب كله فلا محل في النظام الاشتراكي للملكية الخاصة. فنحن « نزيد » فنشترط لقيام النظام الاشتراكي سيطرة الشعب على كل وسائل الانتاج بما فيها وسائل الانتاج غير المؤممة. لأن وسائل الانتاج - اياً كان الشكل القانوني لملكيتها - تؤدي وظيفة في عملية الانتاج الاجتماعية، فلا بد من أن تكون وظيفتها متفقة مع مصلحة الشعب ككل، وهذا يقتضي أن تظل دائماً تحت سيطرة الشعب. نحن إذن لا نقبل « مجرد » تأميم وسائل الانتاج الأساسية، فقد عرفنا أن التأميم

بذاته لا يكفي لقيام نظام اشتراكي. ونرى أن يكون هذا التأميم في نطاق تخطيط شامل يفرض سيطرة الشعب على كل وسائل الانتاج بما فيها وسائل الانتاج غير المؤممة. ونركز على ان هذه السيطرة هي التي تضفي على الملكية صفة الملكية الاشتراكية. ولكنا بالمقابل لا نقبل الادانة المطلقة للملكية الفردية على وجه يقلب الاشتراكية الى تشنج غير علمي، ويفتح الباب واسعاً ليهرب الاشتراكيون من مسؤوليتهم عن تحقيق حياة أفضل. إنما نقول ونكرر ان النظام الاشتراكي يتحقق بفرض سيطرة الشعب على كل وسائل الانتاج. وفي ظل النظام الاشتراكي تكون كل وسائل الانتاج تحت تصرف الشعب. ويصبح الاشتراكيون هم المسؤولون عن كيفية توظيفها لتحقيق حياة أفضل. ولهم في سبيل هذا ان يصوغوا علاقات الانتاج على الوجه الذي يحقق هذه الغاية، ولو الغوا الملكية الفردية لكل أدوات الانتاج، ولو أبقوا الملكية الفردية لبعضها تحت سيطرة الشعب، ولو انشأوا صيغاً جديدة للملكية وعلاقات الانتاج... الخ. لهم كل هذا يفعلونه طبقاً للقواعد العلمية في التنمية الاقتصادية وعلمهم بظروف مجتمعاتهم. وكل ما يفعلونه في ظل النظام الاشتراكي اجراء اشتراكي.

اننا بهذا نمنحهم كل المقدرة اللازمة لبناء حياة افضل، لأن الاشتراكية هي النظام القادر على تحقيق حياة أفضل. ولكنا نسلبهم - في الوقت ذاته - كل مقدرة على الاعتذار من الفشل، فان فشلوا فليست الاشتراكية نظاماً فاشلاً، بل هم الفاشلون.

هل يمكن أن تكون هناك فائدة من الابقاء على بعض الملكيات الفردية؟

الاجابة في علم الاقتصاد الاشتراكي، الذي يتضمن قوانين توظيف وسائل الانتاج ويعالج مشكلات الانتاج والتوزيع والاستهلاك والنقود والاثمان والاجور... الخ. وهي اجابة تتوقف على الظروف الاقتصادية في كل مجتمع على حدة ونوع المشكلات

الاقتصادية التي يواجهها. وبقدر ما يعرف الاشتراكيون من علم بناء المجتمعات وبقدر ما يعرفون من ظروف مجتمعاتهم، وبقدر ما يلتزمون العلم في معالجة ما يعرفونه، يستطيعون الاجابة عن هذا السؤال.

ومع هذا نورد ما قاله واحد من أكثر الاقتصاديين الاشتراكيين علماً وخبرة. فبعد دراسة علمية حقاً لمشكلة توزيع الموارد والاثمان في النظام الاشتراكي، قال اوسكار لانج: « عالجنا فيما سبق توزيع الموارد وتقرير الاثمان في الاقتصاد الاشتراكي على أساس أن النظام الاشتراكي قد استتب فعلا في الدولة. ولا يحتوي الموضوع عندئذ أية صعوبة نظرية، خاصة إذا احتضن الاقتصاد الاشتراكي درجة من المشروع الخاص والملكية الخاصة لوسائل الانتاج بشرط أن تحقق هذه الشريحة - على أساس النتائج التي استنتبطناها من المناقشة السابقة - الثلاثة شروط الآتية: (١) أن تسودها المنافسة الحرة (٢) وأن تكون كمية وسائل الانتاج التي يمتلكها أي منتج خاص صغيرة حتى لا تسبب تبايناً ملحوظاً في توزيع الدخول، وأخيراً (٣) أن يكون الانتاج الكبير على المدى الطويل أكثر تكلفة في هذه الميادين من الانتاج الصغير » (تخطيط الانتاج في الدولة الاشتراكية). وهكذا نرى أنه طبقاً لرأي أوسكار لانج يسهل وجود قطاع من الملكية الفردية وسائل الانتاج في ظل النظام الاشتراكي (وليس فترة التحول) حل مشكلة توزيع الموارد وتقرير الاثمان خاصة عندما تكون تكلفة الانتاج في المشروعات الفردية أقل منها في الانتاج الكبير.

وكخاتمة لهذه الفقرة نقول ان رأي اوسكار لانج أو غيره لا يلزم الاشتراكيين العرب. فطبقاً لنظريتنا وفي نطاق الالتزام بها يستطيع أي منهم أن يرى الغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج إلغاءً شاملاً، ويستطيع كل منهم أن يكون له رأي في مدى ما قد يراه من الغاء أو بقاء. فكل هذا يدخل في التطبيق الاشتراكي المتروك - بحكم النظرية - لاختيار الشعب. كل ما هم مطالبون به أن يكون

اجتهادهم في هذا موجهاً الى الشعب، لا مفروضاً عليه. ولكل مجتهد في هذا أن يقنع الشعب بأن الالغاء أو الابقاء يحقق للشعب غاياته الاجتماعية فيجب أن تتضمنه الخطة. لا تثريب عليهم في هذا. إنما الذي لا يمكن قبول الاجتهاد فيه فهو « سيطرة الشعب بالتخطيط الشامل على كل وسائل الانتاج في دولته الديموقراطية وما يستلزمه علمياً من تأميم وسائل الانتاج الاساسية ». ذلك لأن النظام الاشتراكي هو هذا ذاته.

بقي أن نعرف كيف يكون هذا « النظام الاشتراكي » الغاء للاستغلال، وهو يقتضي أن نعرف ما هو الاستغلال. وما كنا لنعرفه إلا بعد أن عرفنا ما هو النظام الاشتراكي.

٨

٦٠ - ما هو الاستغلال؟

عندما يكتب البعض في الاشتراكية عن « الاستغلال » يعلو صوت الكلمات، وتدق الطبول الجوفاء، ويرفع الف دون كيشوت حراب الاشتراكية... غير أن طواحين الهواء لا وجود لها، لأن أبطال النضال ضد الاستغلال لا يعرفون على وجه التحديد ما هو الاستغلال. وإلا فاذا كان ثمة كاتب عربي في الاشتراكية - غير ماركسي أو مقتبس من الماركسية - عرف الاستغلال معرفة علمية، فانا نتقدم اليه بالاعتذار عن جهلنا بوجوده. ليس معنى هذا أن الذين يكتبون في الاشتراكية لا يجيبون عن السؤال: ما هو الاستغلال؟ فإن لدى كل واحد منهم إجابة جاهزة. ولكن معناه ان قليلين - جد قليلين - أولئك الذين يعرفون معرفة علمية لماذا يكون الاستغلال على الوجه الذي يقولون.

وتلك مسألة خطيرة. بالغة الخطورة. فقد تبذل الحياة من اجل

إلغاء الاستغلال. وقد تزهق الأرواح جزاء للاستغلال. وعندما تتوقف حياة الناس على ما يقوله الاشتراكيون عن الاستغلال فان واجب الذين يحاولون القول - ان كانوا اشتراكيين حقاً - الا يهربوا الى الكلام الانشائي « الفارغ » من مضمون محدد، او الى الكلام الصاخب الذي لا مضمون له، وان يبذلوا الجهد الجاد في تحديد ما يقولون.

ولنضرب لهذا مثلاً.

يردد كثير من الذين يكتبون في الاشتراكية ان الاشتراكية تعني: « من كل حسب مقدرته ولكل حسب عمله »، ويرتبون على هذا ان مناط الاستغلال، وجوداً وعدماً، أن يكون العمل هو المصدر الوحيد للدخل. فمستغلون إذن من يحصلون على دخل بدون عمل. ويعتقدون أنهم قد حسموا الأمر بهذا القول. فهل هو قول فصل؟

ان شعار « من كل حسب مقدرته ولكل حسب عمله » شعار ذو جذور تاريخية في التراث الاشتراكي فقد كان دعوة الى تحديد علاقات العمل داخل مؤسسات الانتاج على وجه لا يرهق العمال ولا يسلبهم أجورهم أو بعض تلك الأجور. « من كل حسب مقدرته » دعوة الى تحديد ساعات العمل. « لكل حسب عمله » دعوة الى عدم انتقاص مقابل العمل. والشعار كله صادق في حدود دلالته التاريخية في التعبير عن موقف الاشتراكيين من شروط العمل. فان تجاوزها ليدل على الاستغلال في المجتمع وجوداً أو عدماً ويصبح بهذه الدلالة الشاملة مقياس الاشتراكية كنظام اجتماعي مطهر من الاستغلال، فهو تجاوز لا يستقيم.

ذلك لأنه اذا كان المقصود « بالعمل » أي عمل يدوي أو ذهني فيمكننا القول بأن كل القادرين على العمل يحصلون على دخلهم من عملهم اذن فليس العمل المبذول مناط استحقاق الدخل بدون استغلال. وليس كل الذين يحصلون على دخلهم من عملهم أبرياء من الاستغلال ولو لم يكن لهم مصدر رزق سوى ما يعملون.

فلنقل العمل المنتج. لنرى ان ما يقرب من نصف البشر في أي مجتمع يحصلون على دخل بدون عمل، لسبب بسيط، هو انهم غير قادرين على العمل أصلاً (الشيوخ والأطفال والعجزة). وفي المجتمع الاشتراكي بوجه خاص يحصل كل من هؤلاء على دخل مقتطع من دخل العاملين. فلا العاملون حصلوا على دخل عملهم. ولا العاجزون عملوا شيئاً يستحقون به الدخل الذي حصلوا عليه.. الخ. اذن فليس العمل المبذول مناط استحقاق الدخل بدون استغلال، وليس كل الذين يحصلون على دخل بدون عمل مذنبين.

ثم، هل الدخل المشروع اشتراكياً هو دخل العمل الحالي، أم دخل العمل الماضي (المتراكم). عامل يبذر وعامل يوفر. وتبلغ مدخرات الأخير قدراً يقرضه - للدولة مثلاً - فيحصل على دخل يسمى فائدة. فهل ثمة استغلال؟ فان لم يكن فانه لم يقرضه بل اقام به منزلاً يؤجره لغيره ويحصل منه على دخل يسمى ريعاً. فهل ثمة استغلال؟ فإن لم يكن فقد انشأ بمدخراته مصنعاً يعمل فيه غيره باجر ويحصل منه على دخل يسمى ربحاً. فهل ثمة استغلال؟.. الخ. واذا كان المقصود هو العمل الحالي،فهل يصبح الادخار استغلالاً في النظام الاشتراكي، أم يحدد الدخل، لا حسب العمل ولكن حسب الحاجات الضرورية لكل عامل على حدة حتى لا يكون لدى أي عامل فائض يدخر، أم يكافأ المبذرون... الخ.

ثم. ماذا عن الحصول على دخل من ثمرة عمل الآخرين؟ انه يبدو استغلالاً صارخاً. ومع هذا فلا داعي لرفع صوت الكلمات. فالميراث والوصية يتيحان للورثة والموصى لهم دخلاً لم يعملوا من أجله قط. فهل ثمة استغلال في الميراث والوصية؟ وهل يلغى الميراث والوصية في النظام الاشتراكي؟ ليس في هذا السؤال احراج، فنحن في غير حاجة الى ان نتحدى بعض الذين يكتبون عن الاشتراكية بتراث امتهم الروحي الذي يكررون انهم حريصون عليه بدون أن يقولوا كيف. إذ لم يوجد بعد المجتمع الذي يحرم الميراث أو الوصية. فحتى في

الاتحاد السوفييتي تورث الأموال ويوصى بها . صحيح ان ذلك مقصور على الملكيات « الشخصية » وهي محدودة وان كانت تتسع لمنزل وحديقة ... الخ . ولكن المهم ان الوارث والموصى له لم يبذلا عملاً في كسبها وانها ثمرة عمل الآخرين . ومع ذلك فهو مشروع في مجتمع يحرم الاستغلال (اسس القانون السوفييتي) .

نريد ان نقول ان مشكلة الاستغلال هي ليست بسيطة الى الحد الذي يتصوره بعض الذين يكتبون في الاشتراكية ، وان الكلام الصاخب لن يلغي الاستغلال . ولن يبني النظام الاشتراكي بالكلام الانشائي المرسل . إنما يلغي الاستغلال ويبني النظام الاشتراكي بالعلم . والعلم هو الذي يحدد ما يلغي الاشتراكيون وما يبنون . وهذا يعني ان يكون تحديد ماهية الاستغلال على هدي نظرية علمية في الاشتراكية .

فلنعد الى الاشتراكية العلمية التقليدية ... الى الماركسية .

الاستغلال في الاشتراكية التقليدية في غاية البساطة والوضوح .

فالبداية المسلمة ان الانتاج ذو سمة اجتماعية . وطبقاً للمنهج المادي (المادية الجدلية) يكون مجال الاستغلال هو علاقات انتاج السلع المادية بين الرأسماليين والعاملين على أدوات الانتاج . والاستغلال هو الحصول على فائض القيمة . والمستغلون هم الرأسماليون . وضحايا الاستغلال هم العمال . وسبب الاستغلال هو الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . والغاء الاستغلال يكون بالغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج .

والاستغلال في نظريتنا في غاية البساطة والوضوح .

فالبداية المسلمة ان الانتاج ذو سمة اجتماعية . وطبقاً للمنهج الانساني (جدل الانسان) يكون مجال الاستغلال هو كل العلاقات الاقتصادية في المجتمع بحكم الوحدة الموضوعية للحلول الصحيحة لمشكلات التطور الاجتماعي . والاستغلال هو اتجاه النشاط الاقتصادي الى غير مصلحة المجتمع ككل . والمستغلون هم الذين لا يستهدف

نشاطهم تلك المصلحة. وضحية الاستغلال هو المجتمع كله. وسبب الاستغلال هو السير التلقائي للقوانين الاقتصادية. والغاء الاستغلال يكون بسيطرة الشعب على وسائل الانتاج بالتخطيط الشامل وتوجيه النشاط الاقتصادي الى مصلحته ككل.

وقد تعمدنا أن تكون هذه الصيغة مقابلة للصيغة الماركسية لتسهل علينا ملاحظة أن الفارق بين النظريتين مقصور على مدى السمة الاجتماعية المسلم بها ابتداء. فبينما هي في الاشتراكية التقليدية محصورة في علاقات العمل، فالاستغلال فيها اعتداء على فرد أو « طبقة »، وبالتالي لا يكون ثمة استغلال في النشاط الاقتصادي المالي أو الزراعي أو التجاري أو النقل أو الخدمات.. الخ، إلا بصفة تبعية حيث يحصل كل نشاط في هذه المجالات على مكافأته جزءاً من فائض القيمة الذي حصل عليه الرأسمالي المستغل، إذ بها في نظريتنا تأخذ مداها الاجتماعي الكامل، فيصبح الاستغلال اعتداء على المجتمع كله الذي أعطى الانتاج سمته الاجتماعية. ففي النشاط الاقتصادي المالي وفي الزراعة وفي التجارة وفي النقل وفي الخدمات... الخ. يوجد الاستغلال كلما كان النشاط موجهاً إلى غير الغاية التي تحددها مصلحة المجتمع ككل. صحيح ان الضحايا المباشرين للاستغلال يكونون من الافراد أو الجماعات ولكنهم غير مقصودين لذواتهم، بل هم يقعون فرائس تبعاً لمواقعهم في العلاقات الاقتصادية التي يحددها التقسيم الاجتماعي للعمل. فالرأسماليون يستغلون العمال بصفتهم الاجتماعية أي بصفتهم عمالاً. والتجار يستغلون المستهلكين بصفتهم الاجتماعية أي بصفتهم مستهلكين... الخ. وليس أي من العمال أو المستهلكين... الخ. مقصوداً شخصياً بالاستغلال. إنها أفخاخ استغلال منصوبة للمجتمع كله. ولما كان المجتمع يتكون من أفراد فإنه يقع في الفخ ممثلاً في أفراد منه. ان الضحايا المباشرين للاستغلال هم أولئك الذين يتلقون على رؤوسهم الضربة الموجهة إلى المجتمع، غير أن هذا لا يغير شيئاً من أن الضربة موجهة إلى المجتمع. وهذا ذاته يكشف الطبيعة

الاجتماعية للاستغلال ومعركة الغائه. إنها ليست معركة الضحايا المباشرين بل معركة المجتمع كله. فتحرير العمال من الاستغلال الرأسمالي - مثلاً - ليست مهمة العمال وحدهم لأنهم « طبقة » بل هي مهمة المجتمع كله، وعندما يتحررون يكون كل أفراد المجتمع قد أصابوا نصيباً من تلك الحرية. ولو لم يكونوا عمالاً لدى الرأسماليين. وهذا يفسر ما أثبتته الممارسة من ان الطلائع الثورية التقدمية التي تصدت لقيادة الثورات العمالية لم تكن دائماً من العمال (ماركس. انجلز. لينين. ستالين. ماوتسي تونج... الخ) وهو موقف صحيح تماماً.

مؤدى هذا كله ان كون الاستغلال كما نراه أكثر شمولاً من الاستغلال كما تحدده الاشتراكية التقليدية، يعني انه يتضمن كل صور الاستغلال في هذه ويتجاوزه إلى صور أخرى لا تعرفها ويضعنا أمام مسؤوليات أضخم من التي يواجهها غيرنا .فلا يغني - عندنا- تأميم المصانع عن تأميم التجارة. ولا نجد في الغاء الملكيات الزراعية بديلاً عن الغاء العقارات الاستغلالية. إن العبرة « بمصلحة المجتمع ككل ». إلا أن هذا يتوقف، على ما إذا كانت « مصلحة المجتمع ككل » قابلة للتحديد، وكيف تتحدد.

٩

٦١ - الاستغلال بين الرأسمالية والاشتراكية:

مصلحة المجتمع ككل هي « الحلول الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته » « وقد عرفنا أن اختلاف الناس فيها لا يعني أنها غير قابلة للمعرفة. وقد كان ذلك مدخلنا الى الديموقراطية كأسلوب يمكن الشعب من اكتشافها (فقرة ٥٢) وها نحن نعود فنلتقي بالديموقراطية مرة اخرى ونحن نحاول أن نعرف الاستغلال ليتأكد لنا

مرة أخرى العلاقة الوثيقة بين الديموقراطية والاشتراكية ذلك لأنه لما كانت مصلحة المجتمع ككل (الحلول الصحيحة لمشكلاته الاجتماعية) هي مقياس للاستغلال وجوداً وعدماً فان تحديدها الواضح هو المقياس الذي يمكن على ضوئه معرفة ما إذا كان نشاط اقتصادي ما مستغلا أو غير مستغل. لا يعني هذا أنه إذا لم تتحدد مصلحة المجتمع ككل يصبح كل نشاط اقتصادي مضاداً لها، بل يعني أنها لا يمكن أن تكون هدفاً للنشاط الاقتصادي.

وهنا تفرقة جذرية بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي، تفرق جذريا بين مفهوم الاستغلال في كل من النظامين.

فالنشاط الاقتصادي في ظل الرأسمالية، قد يتفق أو لا يتفق مع مصلحة المجتمع ككل. إنه يخضع للصدفة (فقرة ٢) ولكنه في كل الحالات غير موجه الى تحقيق تلك المصلحة، لسبب بسيط هو أنها غير محددة موضوعياً كغاية لهذا النشاط. فحيث يخضع النشاط الاقتصادي للسير التلقائي للقوانين الاقتصادية يستحيل توجيهه لغير المصلحة الخاصة لأن امكانية هذا التوجيه غير قائمة. وبالتالي، إن اتفق النشاط الاقتصادي الخاص مع مصلحة المجتمع ككل - في ظل الرأسمالية - فهو اتفاق اعتباطي غير مقصود، وعرض غير دائم.

يترتب على هذا انه لا جدوى من الحديث عن صور الاستغلال في النظام الرأسمالي، إذ لا يمكن علمياً تتبع النشاط الاقتصادي الفردي لمعرفة مدى اتفاقه الاعتباطي في كل حالة على حدة مع مصلحة المجتمع غير المحدودة. وعلى هذا فان محاولة إلغاء الاستغلال في ظل الرأسمالية بقوانين، أو بأوامر، أو باتفاقات نقابية، أو بتحديد للربح، أو بالضرائب التصاعدية... الخ، قد تنقذ بعض الضحايا، وقد تنقل الاستغلال من مجال الى مجال وقد تضيق حدود الاستغلال، ولكنها لا تلغي الاستغلال أبداً. ذلك لأن النظام الرأسمالي بحكم طبيعته نظام استغلالي. لا يمكن لأي انسان في ظل الرأسمالية، إلا أن يكون طرفاً

في علاقة استغلالية: مستغلا أو ضحية لاستغلال. وغاية ما يستطيعه أي انسان أن يغير موقفه فبدلاً من أن يكون ضحية مباشرة يكون مستغلا. وذلك هو محور الصراع الاجتماعي فعلاً في ظل الرأسمالية وأحد قوانينها الذي يسمونه المنافسة الحرة. المنافسة الحرة الى مواقع الاستغلال إفلاتاً من مواقع الضحايا المباشرين للاستغلال. والمجتمع ككل هو الضحية الدائمة. لا حيلة لأحد في هذا. فهذا هو حكم القوانين الاقتصادية الموضوعية في سيرها التلقائي. وهي لا تسمح بغير هذا. لا يستطيع أحد في ظلها إلا أن يتجه الى الاستفادة - الى أقصى حد ممكن - من السمة الاجتماعية للنشاط الاقتصادي، أي أن يكون مستغلاً، أو - إن عجز - أن يكون ضحية الاستغلال. إزاء هذا لا تجدي النصائح والوعظ المثالي كما لا يجدي حسن النية، بل ان الطيبين حسني النية هم ضحايا - جاهزة - للاستغلال الرأسمالي.

ليس لالغاء الاستغلال طريق في ظل الرأسمالية إلا بالغاء النظام الرأسمالي جملة وأن يستبدل به نظام يتميز أساساً بأن « مصلحة المجتمع ككل » محددة فيه تحديداً واضحاً.

ذلك هو النظام الاشتراكي.

فقد عرفنا أن النظام الاشتراكي هو سيطرة الشعب على وسائل الانتاج بالتخطيط الشامل في دولته الديموقراطية. الديموقراطية شرط لمعرفة مصلحة المجتمع ككل. والتخطيط الشامل شرط لتحديد تلك المصلحة كغاية للنشاط الاقتصادي. والسيطرة على وسائل الانتاج شرط لتوجيه ذلك النشاط الى تلك الغاية والتحكم فيه فلا ينحرف عن غايته. وبهذا كله تكف القوانين الاقتصادية عن سيرها التلقائي وتصبح أداة مسخرة لتحقيق مصلحة المجتمع. وبهذا تكون مصلحة المجتمع ككل في النظام الاشتراكي - في أي وقت - محددة بأرقام ومقاييس ومكاييل واضحة، تكوّن بمجموعها ما يسمى « هدف الخطة ». وأمام هذا التحديد الواضح لا يمكن أن يخطىء أحد في

الحكم على ما إذا كان النشاط الاقتصادي لأي فرد أو مجموعة من الافراد مستغلاً أو غير مستغل.

مؤدى هذا أن النظام الاشتراكي هو النظام العلمي الوحيد لالغاء الاستغلال.

ولكن ليس معناه انه لا يمكن ان يوجد استغلال ومستغلون في النظام الاشتراكي. بل هو ممكن بشرط أن نتذكر ما قلناه من قبل من أن كل شيء في النظام الاشتراكي يكون ذا مفهوم مختلف نوعياً عن مفهومه في النظم الاستغلالية. فالاستغلال في ظل الرأسمالية هو النشاط الطبيعي المشروع. أما الاستغلال في النظام الاشتراكي فهو انحراف غير مشروع. في الرأسمالية « شطارة » وتفوق. وفي النظام الاشتراكي تخريب وجريمة. وليس مستحيلاً أن توجد الجرائم في المجتمع ولو كان مجتمعاً اشتراكياً. إنما ميزة النظام الاشتراكي انه يسلب الاستغلال مشروعيته، ويكشف ويحدد صفته الاجرامية.

وليس من الصعب أن نعدد ألواناً من الانحراف الاستغلالي في النظام الاشتراكي. ولكننا نفضل أن نصوغها في جملة واحدة: « كل جهد - سلبي أو ايجابي - يعوق أو يحول دون تحقيق الغايات المحددة في التخطيط الاقتصادي الشامل جهد منحرف ومستغل ». وكل الذين بعوقون أو يحولون دون تحقيق مصلحة المجتمع كما هي محددة في الخطة مستغلون من أول العمال المتمارضين الى البيروقراطيين المدمرين. وخاصة البيروقراطيون اللذين يشلون المقدرة الايجابية للنظام الاشتراكي. أولئك الذين قال عنهم اوسكار لانج انهم الخطر الحقيقي الذي يهدد الاشتراكية (تخطيط الانتاج في الدولة الاشتراكية) أما الذين يختلسون السيطرة على وسائل الانتاج لحسابهم، والذين يتصرفون كما لو كانوا ورثة - بدون نسب - لوسائل الانتاج المؤممة، والذين يعتقدون انهم فوق الشعب فيلزمون غيرهم بالتخطيط ولا يلتزمون، كل هؤلاء وأمثالهم ليسوا منحرفين مستغلين فحسب، بل هم المرتدون عن الاشتراكية أو أعداؤها.

١٠

٦٢ - الاشتراكية العربية:

عندما كنا نحاول ان نحدد « الغايات » قلنا « ان ثمة وظيفة للفكر عندما يكون في خدمة قوى التطور الاجتماعي هي تحقيق الوحدة الفكرية بينها. وهو لا يستطيع أن يؤديها إلا اذا حدد لتلك القوى غايات صالحة للالتقاء عليها والالتزام بها والاحتكام اليها. وهي لا تكون كذلك إلا اذا كانت منسوبة الى مجتمع معين. ومنه ندرك ان لكل مجتمع نظرية خاصة بتطوره. وانها لا تكون صالحة لخدمة قوى تطويره إلا اذا كانت خاصة به... (وعليه فاننا).. في مرحلة الالتقاء الفكري قبل الالتزام وقبل الممارسة لا نستطيع إلا أن نميز غاياتنا بنسبتها الى مجتمعنا فهي غايات عربية أياً كان مضمونها ليعرف كل واحد منذ البداية انه ملتزم ومسؤول أمام جماهير هذه الأمة. على أن يكون مفهوماً تماماً أن ليس في هذا التخصيص ما يعارض أو ينكر القيمة الثقافية للفكر المجرد عن التطور أو التقدم أو الحرية أو القومية أو الاشتراكية. وليس فيه ما يعارض أو ينكر أو ينفي المضامين المشتركة بين كل النظريات عن التطور أو التقدم أو الحرية أو القومية أو الاشتراكية تماماً كما أن كوننا عرباً لا يتعارض أو ينكر أو ينفي اننا بشر. وأنه - على سبيل القطع - ليس تحدياً بنظرية مخترعة في التطور أو التقدم أو الحرية أو القومية أو الاشتراكية. إنما هو - ببساطة - مغادرة للتجريد الفكري المعلق فوق واقعنا الاجتماعي البعيد عن الحياة فيه والتقاء بواقع امتنا العربية تتحول به أفكارنا المجردة عن التطور والتقدم والحرية والقومية والاشتراكية الى غايات عينيه نستطيع أن نلتقي عليها ونلتزم بها ونحتكم إليها في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها » (فقرة ٣٤).

ولقد عرفنا فيما سبق من حديث عن الاشتراكية والنظام

الاشتراكي القدر المشترك من النظريات الاشتراكية. التحرر من القهر الاقتصادي (فقرة ٥٥) وسيطرة الشعب على وسائل الانتاج (فقرة ٥٦) والتخطيط الاقتصادي (فقرة ٥٧) والملكية العامة لوسائل الانتاج الأساسية (فقرة ٥٨) والملكية الاشتراكية (فقرة ٥٩) هي عناصر النظام الاشتراكي الذي ينتهي به الاستغلال (فقرة ٦٠) ويتميز بها النظام الاشتراكي عن النظام الرأسمالي في أي مجتمع في أي وقت أو أنها - إذا شئنا أن نقول - النظرية الاشتراكية في صيغتها الفكرية المجردة من الالتزام بها في الممارسة في مجتمع معين أو الاحتكام إليها عند الاختلاف بين قوى معينة. ونستطيع أن نصدق مقولاتها الفكرية ونعجب بها بدون أن يعني هذا أننا ملتزمون بتحقيقها في « نظام اشتراكي » واقعي. لأن مثل هذا الالتزام يقتضي أن نعين المجتمع الذي نلتزم بإقامة النظام الاشتراكي فيه فنصبح ملتزمين بإقامته في هذا المجتمع على وجه التحديد.

وبمجرد أن نحولها الى الالتزام بتحقيقها في « نظام اشتراكي » في الوطن العربي على وجه التحديد تصبح نظرية الاشتراكية العربية. نظرية اقامة نظام اشتراكي في الوطن العربي. وهو ما يلزمنا بأكثر من الالتزام بتحرير الشعب العربي من القهر الاقتصادي أو فرض سيطرته على وسائل الانتاج... الخ. لأنه يلزمنا بالغاء التجزئة وإقامة دولة الوحدة الديموقراطية.

والواقع أن الأمر لا يحتاج الى ذكاء خاص لنعرف أن الذين يدينون باصرار عجيب تعبير « الاشتراكية العربية » ويقبلون « الطريق العربي الى الاشتراكية » أو « التطبيق العربي للاشتراكية » أو « التطبيق الاشتراكي العربي » أو أي تعبير **الا تعبيراً واحداً هو** « الاشتراكية العربية »، لا يستهدفون تصحيح الفكر الاشتراكي العربي ولا تقويم الممارسة الاشتراكية في الوطن العربي، وبالتالي ليست غايتهم أن يضيفوا شيئاً مفيداً لما هو قائم فعلاً على المستويين النظري والتطبيقي، بل غايتهم الوحيدة هي فسخ العلاقة بين الوحدة

والاشتراكية. ان الطعنة موجهة - من وراء ظهر الاشتراكية - الى الوحدة. يريدون أن يوهموا الجماهير العربية الكادحة بأن النظام الاشتراكي غير متوقف على الوحدة العربية.

فعندما يتحدث اللاقوميون الاقليميون عن الاشتراكية، أو يرفعون شعار تعدد التجارب الاشتراكية في الوطن العربي لا يعني هذا اكثر من تكريس التجزئة وستر الانفصال بلافتات اشتراكية زائفة. والأمر في منتهى البساطة: فلو انطلقنا من القدر الذي يقبلونه من المفهوم الاشتراكي «إلغاء استغلال الجماهير العاملة» فإن أي اشتراكي في الوطن العربي لا يستطيع أن يهرب من مواجهة سؤال يطرح ذاته حتما: من هي تلك الجماهير العاملة التي يزعم انه اشتراكي لأنه يريد أن يحررها؟.. إن كان يعني الجماهير العاملة في الوطن العربي كله فلا بد له من ان يرفض التجزئة التي تحبس تلك الجماهير في إطارات سياسية مصطنعة وتحصرهم في دويلات قائمة على أساس التجزئة لتبقيهم دائماً تحت سيطرة المستغلين. أما اذا كان يعني الجماهير العاملة في اقليمه تاركاً مهمة تحرير الجماهير العاملة في باقي الأقاليم العربية لها، معتبراً ان ليست تلك مهمته فإن أعرض رايات الاشتراكية لن تستطيع ان تستر موقفه اللاقومي. انهما موقفان مختلفان من الواقع العربي يمثل كل منهما التزاماً اشتراكياً مختلف المضمون. الأول تحدده الاشتراكية العربية، والثاني تحدده الاشتراكية المجردة من نسبتها الى الأمة العربية. وطبقاً للالتزام وفي حدوده تكون الحركة في ساحة الممارسة. اذا كان الاشتراكي الاقليمي يثور في مكتبه في بغداد من اجل العاملين في كركوك، ويثور «رفيقه» في القاهرة من اجل العاملين في طنطا، معتبراً كل منهما نفسه مسئولاً عن تحرير العاملين من القهر الاقتصادي محدداً مدى هذه المسئولية بحدود اقليمية، فان العربي الاشتراكي يثور من اجل المقهورين من أبناء الأمة العربية أينما وجدوا في الوطن العربي من بغداد الى الرباط. وإذا كان هذا فارقاً في مدى الرؤية والمسئولية فلأن وراءه فارقاً في النظرية التي تحدد

مضمون الالتزام الاشتراكي. وبدون هذا التحديد لا يمكن ان يلتقي الاشتراكيون في الوطن العربي على نظرية يلتزمونها في الممارسة ويحتكمون اليها عند الاختلاف. لهذا لا تؤدي الاشتراكية كنظرية وظيفتها في تحقيق الوحدة بين الاشتراكيين في الوطن العربي إلا إن كانت اشتراكية عربية».

وينطبق القول نفسه على النظام الاشتراكي.

ان القدر المشترك بين كل النظريات الاشتراكية هو سيطرة الشعب على وسائل الانتاج والتخطيط الاقتصادي الشامل والملكية العامة لأدوات الانتاج أو الملكية الاشتراكية. فماذا لو تم هذا في بعض الأقطار العربية الغارقة في بحور البترول أو الغارقة في الفقر؟ هل ينتهي نضال الاشتراكيين فيها؟

لا يستطيع أي متحذلق اشتراكي ممن يرفضون «الاشتراكية العربية» أو ممن ينكرون عليها أن تكون نظرية الثوريين العرب إلا أن يجيب: نعم. نعم اذا استطاعت الكويت أن تكون دولة اشتراكية، وان استطاعت السعودية ان تبني نظاماً اشتراكياً في مملكتها، وهما أمران لا يستلزمان إلا القضاء على المستغلين هناك ليجد الشعب العربي بين يديه رخاء متاحاً بدون عمل، أو كما استطاعوا في اليمن الجنوبي ان يقضوا على السلاطين، ليجد الشعب العربي هناك فقراً متاحاً بدون فرصة عمل، فان الاشتراكية المثلى على النمط التقليدي تكون قد تحققت، وما على الاشتراكيين بعد هذا إلا ان يقتسموا الرخاء أو الشقاء. وليس هكذا يكون الموقف الذي يحدده الالتزام بالاشتراكية العربية. انها تلزم الاشتراكيين باقامة نظام اشتراكي في الوطن العربي كله توظف به كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الأمة العربية لخدمة تطور الشعب العربي في كل مكان. وهو ما يعني ان النضال من أجل الاشتراكية لا يتوقف بالغاء الملكية الخاصة لـ ٣٥٠,٠٠٠ فدان من الأرض متاحة في اليمن الجنوبي - مثلاً -

ليبقى الشعب العربي هناك في موقف يائس من أن يجني ثمرات نضاله ضد الاستعمار والسلاطين بينما « سلاطين » آخرون في الوطن العربي يبددون ثروات أمته في سفه داعر، بل يعني ان الشعب العربي هناك قد كسب قاعدة - مجرد قاعدة - ينطلق منها الى « الاشتراكية العربية » نظاماً للحياة التقدمية في الوطن العربي الذي هو شريك فيه، نسخر امكانياته المتاحة التي هو شريك فيها، لتحقيق حياة أفضل للشعب العربي الذي هو جزء منه. وبهذا فقط يكون للاشتراكية مضمون اكثر من مجرد إسقاط السلاطين لإقامة دولة في الجنوب. ان « الاشتراكية العربية » هي التي تحدد لنا الالتزام بأن نرفض أن يكون أي جزء من الشعب العربي مالكاً وسائل الانتاج المتاحة في الاقليم الذي يعيش فيه ملكية خاصة به ولو كانت ملكية مشتركة فيما بينه. وعندما تتصرف أية حكومة اقليمية، أو يتصرف أي جزء من الشعب العربي في اقليمه في وسائل الانتاج كما لو كانت خاصة به دون باقي الشعب العربي، فانه « استغلال » نعرفه من نظرية « الاشتراكية العربية » ولا يمكن ان نعرفه إلا من نظرية « الاشتراكية العربية ». وطبقاً لها - ليس طبقاً لأية نظرية أخرى - نكون ملزمين بالغاء الملكية « الاقليمية » لوسائل الانتاج في الوطن العربي. وهي غاية لا تعرفها أية نظرية في الاشتراكية. ولكن تحديدها لازم في أية نظرية صالحة ليلتقي عليها الاشتراكيون العرب ويلتزمون بها في الممارسة ويحتكمون اليها عند الاختلاف.

إذن، من أجل تحرير الجماهير العربية في كل مكان، ومن أجل بناء نظام اشتراكي في الوطن العربي، نلتزم - كاشتراكيين - بالغاء التجزئة واقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية. وتميز النظرية التي تحملنا هذا الالتزام الاشتراكي النابع من طبيعة المشكلات الاجتماعية في أمتنا المجزأة: « الاشتراكية العربية »، لتكون بهذا التعبير مميزاً لغاياتنا التي تلزمنا بها فلا نتوقف دونها أبداً ونحتكم اليها عندما نختلف. لهذا عندما يحاول بعض « الوحدويين » الافلات من

هذا الالتزام تحت شعار « اشتراكية علمية واحدة » لا يمكن أن نخطىء التعرف في هذا الشعار على محاولة الارتداد « الخجول » عن هدف الوحدة.

لماذا؟ لنعد مرة اخرى الى الاشتراكية العلمية التقليدية التي يسمونها وحيدة: الاشتراكية الماركسية.

سبق أن عرفنا أن الاشتراكية الماركسية تعني إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج الرأسمالي وبهذا المفهوم السلبي تكون علاقة الاشتراكية بالوحدة ذات وجهين: أولهما ان الوحدة غير لازمة للاشتراكية. فلا شك في ان أي مجتمع موحد أو مجزأ، اقليم أو قرية، يستطيع أن يكون - بهذا المفهوم - مجتمعاً اشتراكياً بدون حاجة الى أن يتحد مع غيره أو يتوحد. فما على الاشتراكيين القادرين فيه إلا أن يبطشوا بمالكي أدوات الانتـــاج ويلغوا ملكيتهـــا الخاصة فتكون لهم الاشتراكية. وثاني الوجهين ان الوحدة تقتضي أن تبلغ الشعوب التي تسعى اليها درجة متساوية من النمو الاقتصادي بحيث لا تعرقل أجزاؤها المتخلفة انطلاق الأجزاء الأكثر تقدماً نحو الاشتراكية. فان تمت الوحدة بين مجتمعين غير متساويين في النمو الاقتصادي فمعنى هذا ان المجتمع الأكثر نمواً يضم اليه - بحجة الوحدة القومية - المجتمع المتخلف ليكون له فيه مرتع جديد للاستغلال يضاف الى الاستغلال المحلي. ولن تصبح الوحدة مطهرة من شبهة الاستغلال إلا اذا كانت بين مجتمعات اشتراكية فعلاً، أما قبل هذا فهي محاولة « بورجوازية » تسعى تحت شعار الوحدة الى الاستيلاء على السوق في الأجزاء المتخلفة.

ولقد سمعنا كلاماً مثل هذا ردده بعضهم في سورية والعراق في سنة ١٩٥٩ وردده الانفصاليون من بعدهم في سنة ١٩٦١ كما نظن ان ذلك المفهوم الاشتراكي كامن في أذهان الذين يشترطون لاتمام الوحدة العربية ان ينجز كل جزء من الوطن العربي حل مشكلاته الخاصة ومنها مشكلة قيام نظام اشتراكي.

على أي حال بعد الاشتراكية التقليدية جاءت الممارسة خلال نصف قرن فأسقطت الوجهين. أما الوجه الأول فسقط عندما انتهت الممارسة الاشتراكية الى انه لا يكفي إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ليكون المجتمع اشتراكياً، بل ان النظام الاشتراكي منوط وجوداً وعدماً باخضاع القوانين الاقتصادية الموضوعية لتحقيق الاشباع المادي والثقافي المتزايد لكل أفراد المجتمع، وان ذلك يكون بالتخطيط الاقتصادي الشامل الذي يوجه النشاط الاقتصادي الى تلك الغاية عن طريق الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج الأساسية فقرة (٥٧). إزاء هذه الحصيلة للممارسة الاشتراكية لم يعد مقبولاً من أحد الادعاء بانه حقق وعوده الاشتراكية لمجرد انه قد الغى الملكية الخاصة لبعض - او حتى لكل - أدوات الانتاج. إنما يكون قد حقق من وعوده بقدر ما يحقق من اشباع حاجات الشعب المادية والثقافية المتزايدة. أي بقدر ما يحقق من تنمية ورخاء. وأصبح تحقيق هذا في أي مجتمع نام مرهوناً بحشد كل امكانياته المادية والبشرية لتتجاوز الجانب السلبي (الغاء الاستغلال) الى الجانب الايجابي (تحقيق الرخاء) من مضمون الاشتراكية. وأدى هذا الى أن ينتبه الاشتراكيون الى دراسة مجتمعاتهم وامكانياتها ليلغوا كافة السلبيات التي تحول دون حشد كل الامكانيات المادية والبشرية في خطة اقتصادية شاملة لتحقيق التنمية والرخاء في مواجهة - وبالرغم من - النشاط الاقتصادي الاستعماري، أي بدون تبعية، وهو ما يستلزم أن يتوافر لأي مجتمع قدر من التكامل الاقتصادي يكفي لكي يكون موضوعاً لتخطيط اشتراكي.

أما الوجه الثاني، وهو اشتراط درجة خاصة من النمو الاقتصادي لقيام نظام اشتراكي فقد سقط بالممارسة الاشتراكية في العالم الثالث، حيث اندفعت الشعوب الى النظام الاشتراكي من مراحل اقتصادية متخلفة عن غير الطريق الرأسمالي. وأصبح مسلماً أنه مهما تكن درجة النمو الاقتصادي، تمكن اقامة نظام اشتراكي. بل أصبح مسلماً أن

النظام الاشتراكي هو الحل العلمي لمشكلة التنمية وتعويض سنوات التخلف في المجتمعات النامية.

والوطن العربي - كجزء من العالم الثالث - يقدم من تجربته الخاصة تأكيداً لخبرة الاشتراكيين. إذ لما كانت التجزئة تحول دون الاستخدام الامثل للموارد الاقتصادية في الدول الاقليمية (فقرة ٤٧) فان بعض تلك الدول تجد نفسها مضطرة الى أن تكون تابعة لاقتصاد أجنبي، أي تلقي بجزء من الشعب العربي في براثن الاستغلال الاستعماري، لمجرد المقدرة على الاستمرار في الوجود كدولة (فقرة ٤٦). ومن ناحية اخرى فان طبيعة التجزئة في الوطن العربي أحالت بعض الدول والدويلات والامارات والمشيخات... الخ. الى مجرد وسائل تبديد سفيه للثروة القومية. هذا بالاضافة الى أن تحمل الانتاج في الوطن العربي لتكلفه قيام دول وحكومات ووزارات وإدارات متعددة عبء معوق لقوى الانتاج ودعم للتخلف. وأدى هذا كله الى أن الاقتصاد العربي أصبح يدور على محاور من قوانين اقتصادية متعددة ومتناقضة تبعاً لتعدد وتناقض النظم الاجتماعية فيه، مما يحول النشاط الاقتصادي العربي الى أداة هدم متبادل، محصلتها النهائية تعويق التقدم في الأجزاء جميعاً بما فيها الأجزاء التي تحاول أن تبني الاشتراكية. وهنا تفرض العلاقة الموضوعية بين الوحدة والاشتراكية نفسها على كل الاشتراكيين في الوطن العربي. إذ بعلاقة الهدم المتبادل في الاقتصاد العربي، لا تكون التجزئة سلباً لامكانيات الأقطار التي تحاول بناء الاشتراكية الاقليمية فحسب، بل تكون معوقاً ايجابياً للبناء الاشتراكي في تلك الأقطار.

وليس ثمة من يجهل أن الاقطار التي بدأت التحول الاشتراكي كان الجانب الأسهل فيها هو إلغاء الملكية الخاصة لبعض وسائل الانتاج وتأميم وسائل الانتاج الأساسية. لقد تم هذا بنجاح سهل نسبياً، غير أن عملية البناء الاشتراكي لا تزال بالغة الصعوبة. صحيح أن للتحول الاشتراكي في أي مجتمع ثمنه الغالي من التضحيات التي

يجب أن يبذلها الشعب مقابل حريته، ولكنا لا نستطيع أن نتجاهل أن المحاولات الاشتراكية في بعض أقاليم الوطن العربي تدفع ثمناً باهظاً وليس غالياً فقط. وفي أقطار منها كادت أن تحدث ردة اشتراكية. وفي أقطار لجأ «الاشتراكيون» الى قهر الجماهير لستر عجزهم في دولتهم الاقليمية عن تحقيق وعود التنمية والرخاء. وفي أقطار اضطر «الاشتراكيون» الى قبول التعاون الاقتصادي مع الاحتكارات الرأسمالية بقصد تخطي حاجز الفقر. ومن ناحية أخرى ليس ثمة من يجهل أن قدراً من الجهد والامكانيات التي كان يمكن أن تسخر للبناء الاشتراكي مشغولة في معارك فرضتها الرجعية العربية. وأن معارك أخرى مفتوحة لمجرد استنزاف مقدرة الاشتراكيين على البناء الاشتراكي. والهدم الاقتصادي المتبادل قائم على قدم وساق في الوطن العربي. كل هذا لأن الأقطار التي تحاول أن تبني الاشتراكية رخاء، تتحمل نصيبها في الاعباء القومية بحكم أنها أجزاء من كل، ثم تحرمها التجزئة من امكانيات الكل التي هي أجزاء منه. ثم لأن مهمة النشاط الاقتصادي في الأجزاء الأخرى تكاد تكون مقصورة على هدم المحاولات الاشتراكية وإفشالها في الأقطار التي تحاولها. وتقوم التجزئة - باسم استقلال الدول الاقليمية - درعاً حامياً للمخربين من قبضة الجماهير العربية. هذه هي التجزئة أداة تعويق وهدم لأية محاولة اشتراكية في أي اقليم من الوطن العربي، ودعم قائم لأسباب التخلف فيه. ان هذه العلاقة «الموضوعية» التي أثبتتها الممارسة في الوطن العربي هي الترجمة الفعلية لما عرفناه من النظرية عند حديثنا عن المصير القومي من أنه يعني «أن ثمة وحدة موضوعية، قد نعرفها وقد لا نعرفها، وبين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي أياً كان مضمونها، وانها بهذا المعنى مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح إلا بامكانيات قومية وقوى قومية في نطاق المصير القومي» (فقرة ٢٢).

نريد أن نقول للاشتراكيين في الوطن العربي أن الحقائق

الموضوعية لا تخضع للاهواء. كذلك أنكم لا تستطيعون بناء النظام الاشتراكي في عزلة عن مشكلات امتكم العربية وأولها مشكلة التجزئة، انكم حتى لو أردتم أن تتفرغوا نهائياً لمشكلات البناء الاشتراكي في أقاليمكم على قدر ما تستطيعون - وما تستطيعون إلا قليلاً - فان الرجعية العربية لن تحترم عزلتكم، ولن تسمح لكم بالهرب من ساحة لمعارك القومية. ستقتحم عليكم الحدود أو تتسلل منها لتهدم كل ما تبنون. فلماذا هـذه المكابرة. هـل تبحثون - تحت لواء الاشتراكية - عن الفشل؟

يقولون كيف تقوم الوحدة بين نظم إجتماعية مختلفة؟

ومن قال ان دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ستقوم، أو يمكن أن تقوم. أو حتى نقبل أن تقوم بين نظم إجتماعية مختلفة؟.. كيف يمكن أن تنطوي دولة واحدة على نظم إجتماعية مختلفة؟ انها اما أن تكون ديموقراطية واما أن تكون ديكتاتورية. اما أن تكون رجعية واما أن تكون إشتراكية. و «الاشتراكية العربية» تلزمنا باقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية. وتلزمنا - في الوقت ذاته - بالنضال ضد أية محاولة لاقامة دولة ديكتاتورية أو اقطاعية أو رأسمالية في الوطن العربي. لان ذات نظريتنا في القومية التي ألزمتنا بالغاء التجزئة واقامة دولة الوحدة الديموقراطية من أجل تمكين الشعب العربي من توظيف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في أمته في حل مشكلاته الاجتماعية هي التي تلزمنا بالاشتراكية نظاماً يوظف به الشعب العربي - فعلاً - الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في أمته من أجل حل مشكلاته الاجتماعية. وحدة الوجود القومي التي علمتنا أن الشعب في الأمة شريك في الوطن هي ذاتها التي علمتنا أن الوحدة الديموقراطية تجسد مشاركة الشعب في وطنه. ووحدة المصير القومي التي علمتنا أن ثمة وحدة موضوعية بين مشكلات التطور القومي، هي ذاتها التي علمتنا أن النظام الاشتراكي هو نظام تحقيق المصير التقدمي الواحد فكيف

يمكن أن نقبل نظاماً غير النظام الاشتراكي في دولة الوحدة إلا اذا نحينا نظريتنا القومية؟... وكيف يمكن أن نعبر عن هذا الالتزام في الممارسة ونحتكم اليه عند الاختلاف إلا اذا التقينا، قبل الالتزام والحركة، على نظرية تبين لنا - بوضوح قاطع - هذه العلاقة بين الوحدة والاشتراكية فنسميها - حتى لا يكون بيننا أي غموض - الاشتراكية العربية؟.

ومع ذلك فاننا لا يمكن أن نتجاهل خصائص أخرى للنظام الاشتراكي في دولة الوحدة مرجعه الى هذا الذي يقولون من اختلاف النظم الاجتماعية في الدول العربية. فنحن أمة متخلفة ومجزأة معاً.

ولا صعوبة في ادراك أن التخلف الاقتصادي يحدد للتخطيط الاشتراكي أهدافاً متميزة عن مثيلاتها في المجتمعات الاشتراكية النامية. وينعكس هذا التمييز على كل النظام الاشتراكي ويطبعه بطابعه. فالانتاج، وزيادة الانتاج، ثم زيادة الانتاج تصبح الهدف الأول والأساسي للتخطيط الاشتراكي. تصبح زيادة الانتاج بأسرع معدل ممكن هي الترجمة الحية الاشتراكية. وفي ظلها تتغير وتتميز معايير الإجراءات الاشتراكية الى الحد الذي قد يصبح به تحديد ساعات العمل الى القدر الذي كان ينادي به الاشتراكيون في مجتمعات أخرى أو يطبقونه فعلاً في البلاد النامية اجراء غير إشتراكي. الى الحد الذي تصبح فيه الرفاهية - تلك الغاية البعيدة للنظام الاشتراكي - إنحرافاً بعيداً عن الاشتراكية.. الخ. الى هذا الحد لتتميز المضامين العينية للنظريات الاشتراكية في المجتمعات المتخلفة - ومنها أمتنا العربية - عنها في المجتمعات النامية كدول أوروبا الشرقية مثلا. ثم تأتي التجزئة فتضفي - كعادتها - تعقيدات جديدة الى مشكلة البناء الاشتراكي لأن اختلاف النظم الاجتماعية التي سادت في الوطن العربي ستورث دولة الوحدة مميزات لنظامها الاشتراكي لا مثيل لها في أي مكان آخر من العالم. وتحدد

للاشتراكيين في الوطن العربي إلتزامات عينية لا يعرفها الاشتراكيون غيرهم.

ذلك لأن اختلاف تلك النظم الاجتماعية قد أدى الى عدم استواء النمو الاقتصادي في أجزاء الأمة العربية وهو ما يزيد من الصعوبات التي يواجهها العرب الاشتراكيون في اقامة نظامهم الاشتراكي. غير انه لا يعني أن يتخلوا عن الشعب العربي في الاجزاء الأكثر تخلفاً ويتركوه لمصيره تحت قبضة الرجعية هروباً من متاعب البناء الاشتراكي. بل يعني أن يتركوا التشبث العقيم بالنظريات التي لا تقدم لهم حلولاً لمشكلات مجتمعهم الذي تختلف أجزاؤه في درجة نموها الاقتصادي. والحل في «الاشتراكية» بسيط. ففي سبيل تحقيق مصلحة الأمة العربية ككل، طبقاً لخطة إقتصادية شاملة واحدة، في ظل سيطرة كل الشعب العربي على كل وسائل الانتاج بدولة الوحدة الديموقراطية، تحدد الخطة النشاط الاقتصـــادي في كل جزء بما يتفق مع درجة نموه بقصد تعويض الأجزاء المتخلفة عن تخلفها، وهو ما سيؤثر بالتالي، بحكم وحدة الخطة، في النشاط الاقتصادي الذي تحدده الخطة في الأجزاء الأكثر نمواً، وذلك طوال الفترة اللازمة، المخططة، التي يتحقق فيها استواء النمو الاقتصادي في الأمة العربية كلها. وفي خلال تلك الفترة – التي لا شك يكرهها الاقليميون في الدول الأكثر نمواً – يمكن بمقتضى الخطة «العامة» الملزمة بحكم القانون في دولة الوحدة أن يكون إجراء ما اشتراكياً في جزء (متفقاً مع الخطة فيه) مستغلاً في جزء آخر (غير متفق) مشروعاً في جزء محرماً في جزء آخر. وهكذا يمكن أن يتميز المضمون العيني للالتزام الاشتراكي في الوطن العربي بأنه متنوع على مستوى الأجزاء وهو ما لا وجود له في أي مجتمع اشتراكي آخر. وهو سبب جديد مستمد من واقع مجتمعنا المجزأ لتأكيد صحة «الاشتراكية العربية» كنظرية لبناء النظام الاشتراكي في المجتمع العربي، فهي وحدها التي تبرر لنا هذا التنوع بين الاجزاء في دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية، فهي

وحدها الصالحة - في أمتنا العربية في هذا النصف الثاني من القرن العشرين - للالتقاء عليها بين متعددين والالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف.

وليس هذا هو كل شيء.

١١

٦٣ - القومية والاشتراكية:

ان « الاشتراكية العربية » نظرية قومية في الاشتراكية، بمعنى انها نظرية إقامة نظام اشتراكي في مجتمع متميز بأنه مجتمع قومي: أمة. وقد عرفنا من قبل كيف كانت القومية مدخلا الى الديموقراطية كأسلوب لممارسة سيادة الشعب على وطنه بحكم وحدة الوجود القومي. وكيف كانت مدخلاً الى الاشتراكية كأسلوب توظيف الشعب لإمكانيات أمته على الوجه الذي يتفق مع وحدة مصيره. ونريد هنا ان نكتشف ونطرح ميزتين للنظام الاشتراكي في المجتمع القومي من حيث أن الأمة هي تكوين تاريخي، أي انهما لا تلزمان الاشتراكيين في كل المجتمعات، بل يلتزمون بهما في المجتمع القومي وحده بحكم المشاركة التاريخية في الوجود القومي. أولاها تنبهنا اليها ممارسة الاشتراكيين من قبلنا فاذا بها مبررة بنظريتنا. والأخرى تلزمنا بها نظريتنا القومية بدون أن تكون لها سابقة.

أما الأولى فبسيطة. ومرجعها إلى أن الأمة التي تكونت نتيجة تطور تاريخي هي مجتمع ذو حضارة متميزة (فقرة ٢١) تتجسد في المنجزات الثقافية والمادية التي أضافها الشعب العربي وهو يتطور إلى أن أصبح أمة ثم وهو يطور واقعه القومي. انه ما يسمى « التراث الحضاري » وبه تفترق الأمم عن المجتمعات القبلية أو التي في دور التكوين القومي. ويشكل الجانب الفكري من التراث الحضاري

« قيماً » قومية في كل امة . ذلك لأنه خلال ممارسة الحياة أحقاباً طويلة والتفاعل الحي بين الناس في الأمة وبين الأمة وظروفها، تطرد علاقات الناس حول موضوع معين فيصبح « قيمة » اجتماعية خاصة . وتكسب تلك القيمة سمة الالزام بحكم اطرادها المستقر نسبياً، فنرى النـاس في كـل أمة ملتزمين نمطاً خاصاً من التفكير والسلوك يستنكرون الخروج عليه وان كان قليل منهم من يستطيع أن يتقصى في تاريخ أمته مصدر ذلك الالتزام . ويعود ذلك الاطراد فيؤثر في الناس أنفسهم، فيصبحون نماذج بشرية متميزة بما تحمله من قيم تنعكس على كل ما يفعلون علماً أو فكراً أو عملاً وتميز صيغة حياتهم أياً كان مضمونها، تصبح القومية متضمنة الولاء لقدر متميز من القيم . ويكتفي الباحثون عادة بنسبة تلك القيم إلى أهلها عند تمييزها فعندما يقال مثلاً : فكر عربي أو أدب عربي أو فن عربي ... الخ يعني هذا أن ثمة خلقاً انسانياً توافرت له الخصائص الموضوعية ليكون فكراً أو ادباً أو فناً ولكنه مصوغ طبقاً للقيم العربية . وفي التاريخ القومي يرث كل جيل قيماً حضارية خاصة ثم يطورها ويغنيها . ولكنها كقيم قومية تبقى ملزمة للناس في الأمة . وتتأثر تلك القيم بالنظام الاشتراكي وتؤثر فيه . وهو قانون (فقرة ١٨) .

تتأثر به من حيث أن النظام الاشتراكي يتيح للشعب في الأمة أفضل امكانيات التقدم الحضاري وتطوير واغناء قيمه القومية . فلقد أثبتت تجربة الحياة في ظل النظام الرأسمالي - مثلاً - ان علاقات الانتاج الرأسمالية مصدر للاستغلال الذي يتحول من خلال اطراده إلى قيمة اجتماعية تفسد عن طريق العدوى بالتفاعل باقي القيم الانسانية . في الاسرة، وفي العلم، وفي الفكر، وفي الأخلاق ... الخ نرى الأثر المخرب للقيم الرأسمالية : الفردية التي تتقدم على اشلاء الآخرين . وقد عرفنا من قبل كيف « تمثل الفردية نموذجاً للانحراف عن القومية ... (وانه) ... عندما تبدأ المسيرة المتردية عن القومية منحطة الى الشعوبية، إلى الاقليمية، إلى الطائفية، الى العنصرية

القبلية. ثم تصل إلى الفردية تكون قد وصلت إلى قاع المنحدر... فلا يمكن أن يكون الفردي قومياً مهما بلغت مقدرته على ادعاء الولاء للأمة العربية» (فقرة ٢١). ومنه نعرف ان أي نظام اجتماعي فردي (ليبرالي) هو نظام مضاد للقومية ومخرب لمضامينها الحضارية. انه تنظيم للتمرد على القيم الحضارية المشتركة وأولاها قيمة المشاركة الحضارية. ومعوق للتطور التاريخي للأمة. وفي النظام الاشتراكي وحده يتسق النظام الاجتماعي مع حقيقة المجتمع القومي فتواصل الأمة مسيرتها التاريخية بدون عائق، وفي مسيرتها تبدع وتنمي حضارتها.

وهي تؤثر في النظام الاشتراكي من حيث ان الغاء القيم الاستغلالية لا يعني إضافة قيم حضارية جديدة الى تاريخ الأمة بل الغاء قيم فاسدة. فبينا تزول القيم الاستغلالية بالانتصار الاشتراكي تبقى القيم القومية لتسهم إسهاماً ايجابياً أكثر وضوحاً في البناء الاشتراكي. انها تحدد مضامين الحياة في النظام الاشتراكي. سيقال ان العلم والفكر والعمل والفن والأدب. والاخلاق. الخ أصبحت اشتراكية بمعنى أنها مطهرة من القيم الاستغلالية، ومع ذلك سيقال ايضاً انها علم وفكر وعمل وفن وأدب وأخلاق عربية، بمعنى انها مطبوعة بالطابع القومي ومصوغة على هدي قيمه. ويمكننا أن نتبين هذا من المقارنة بين الحياة ومضامينها وقيمها وأساليبها في المجتمعات الاشتراكية القائمة. فعلى مستوى القياس الاشتراكي لا تتميز الصين عن رومانيا. ولا هذه عن روسيا أو بولنده. ومع ذلك فما تزال مضامين وصيغ الحياة في الصين متميزة عنها في رومانيا عنها في روسيا عنها في بولنده.. الثقافة الاشتراكية متميزة. والفن الاشتراكي متميز، والأدب الاشتراكي متميز.. الخ. ومرجع ذلك الى أن كل أمة منها تقدمت - بعد إقامة النظام الاشتراكي - فقدمت الى الحياة الاشتراكية مضامين متميزة تبعاً لتكوينها الحضاري والقيم السائدة فيها. وقد وضع كل هذا حداً للاحتجاج المطلق بالقول الماركسي

القديم « ان أسلوب انتاج الحياة المادية يحكم حركة الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية » (نقد الاقتصاد السياسي). نريد أن نقول انه قد حد من اطلاقه. وبالتالي لم يعد الاشتراكيون يرددونه بدون إقامة وزن للتمايز الحضاري بين الأمم في ظل النظام الاشتراكي. في يوم أراد كاوتسكي أن يقول ان الجديد فقط في كل فترة تاريخية هو الذي يتأثر بالعلاقات الاقتصادية ويبقى التراث الموروث بعيداً عن تأثيرها، فاعتبر كاوتسكي مرتداً عن الماركسية. أما الآن فيقول الماركسي اوسكار لانج وهو يتحدث عن « قانون التوافق الضروري بين البنيان العلوي والأساس الاقتصادي »: « حين يتغير الأساس الاقتصادي لا تتغير معه إلا تلك العلاقات الاجتماعية الأخرى وتلك العناصر من الوعي الاجتماعي التي تتجافى مع متطلبات الأساس الاقتصادي الجديد. في حين لا يطرأ تغيير على غيرها من العلاقات الاجتماعية وعناصر الوعي الاجتماعي. ومن هنا، فالعلاقات الاجتماعية، خلاف علاقات الانتاج، والوعي الاجتماعي في مجتمع معلوم، والتي تشكلها عملية تاريخية.. يتضمنها أحياناً البنيان العلوي في النظام الاجتماعي الجديد.. ففي حضارة معلومة تكون للنشاط الاقتصادي البشري أهداف خاصة يقررها العرف والأخلاق ويقرها الدين كما يعتمدها أحياناً التشريع ايضاً ». وينقل إلينا أنه « في رأي علماء الاجتماع السوفييت المعاصرين لا تنتمي بعض موضوعات ومظاهر الوعي الاجتماعي مثل العلاقات العائلية والثقافة القومية والعلوم وما الى ذلك، لا تنتمي كلها الى البنيان العلوي » (الاقتصاد السياسي).

ونحن نعرف من نظريتنا القومية كل هذا الذي اكتشفوه من الممارسة بعد انكاره أول مرة. ومن هنا فان « الاشتراكية العربية » من حيث هي نظرية قومية في الاشتراكية كما تلزمنا بإقامة نظام اشتراكي في الوطن العربي تلزمنا في ظل النظام الاشتراكي باحترام وتنمية تراثنا الحضاري وقيمنا القومية التي لا تتناقض مع النظام الاشتراكي من حيث هو نظام اقتصادي. تلزمنا بأن نواصل مسيرتنا

التاريخية لا بأن نقطعها، وبأن نبني امتنا العربية لا بأن نهدمها. وقد عرفنا من قبل العلاقة التاريخية الحضارية بين التكوين القومي العربي وبين الاسلام (فقرة ٢٦). وقد ورثنا من التفاعل بين الحضارة الاسلامية والحضارات الشعوبية السابقة عليها قيما عربية في تقدير انسانية الفرد والتعاطف بين الناس في المعاملة واحترام رابطة الأسرة والتعاون بين ذوي القربى والاحساس بآلام الغير وآماله، وكرم الضيافة، والنجدة... الى آخر ما لا يمكن حصره وإن كان من الممكن دائماً اكتشافه في الدراسات المتخصصة في الحضارة العربية. فاذا لاحظنا أن « النظام الاشتراكي يتضمن حق الشعب في توظيف الافراد فيه وأنه تحت أساسه المتين « سيطرة الشعب » ستدفن كل المفاهيم الليبرالية عن الحرية (فقرة ٥٦)، فان مصير كل هذه القيم سيكون معلقاً على صيغ العلاقات الاجتماعية في دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية. وما دام الشعب هو الذي سيصوغ حياته في دولته الديموقراطية فانه سيفرض قيمه في النظام الاشتراكي. لا خوف على مصير الشعب ما دام مصيره بيده. إنما الخوف على مصير النضال من أجل الاشتراكية تقوده قوى لا تعي المضامين الحضارية لأمتها ولا تلتزم باحترام قيمها القومية وتنميتها بل منها من يجاهر منذ الآن باحتقارها ويعد الجماهير العربية، أو يهددها في الواقع، بأن يفرغ حياتها من أعز القيم عندها، فلا يزيد عن أن يستفزها ضد الاشتراكية التي تحولت في فمه الى كلمة بذيئة. إنهم لن يستطيعوا أن يهدموا ما بناه التاريخ أو يستعيروا للوطن العربي شعباً غير شعب الأمة العربية، هذا بدهي. إذن فانهم عندما لا يعون فلا يلتزمون لا يستطيعون إلا الفشل في إقامة نظام اشتراكي للأمة العربية. فنقول ببساطة واضحة أن الاشتراكيين القوميين هم وحدهم القادرون على إقامة نظام اشتراكي في الوطن العربي لأن التزامهم الاشتراكي قائم ابتداء على أساس وعيهم القومي، ونضالهم من أجل الاشتراكية منطلق ابتداء من ولائهم لجماهير أمتهم التي تحمل في ذاتها خلاصة

قيمها الحضارية. ثم نقول بحسم قاطع لكل « الاشتراكيين » الذين يجهلون أو يتجاهلون أنهم يتعاملون مع أمة ذات تراث حضاري، فينكرون أو يتنكرون لقيمها الحضارية، إنكم في دعوتكم الى الاشتراكية تخاطبون أنفسكم ولا تخاطبون جماهير هذه الأمة فهي لا تسمعكم. وأن النظام الاشتراكي على أيديكم فشل محض. نقوله للاشتراكيين من كل دين لأن الإسلام هنا ليس ديناً بل مصدراً للتراث الحضاري للأمة العربية. ونقوله للاشتراكيين أصحاب القومية « البدوية » الذي يتوهمون أن القيم العربية امتداد غير نام لتقاليد الصحراء فينكرون ويتنكرون لما أسهمت به الشعوب السابقة على التكوين القومي في البناء الحضاري للأمة العربية. ونقوله للاشتراكيين الاقليميين الذين يريدون – عبثاً – أن يلغوا تاريخ امة ليبعثوا حضاراتهم البدائية الدفينة في قبور التاريخ. كلهم – طال الزمان**او قصر – فاشلون**لا لأن الاشتراكية نظام اجتماعي فاشل بل لأنهم لا يتعاملون مع المجتمع « كما هو ». ولقد عرفنا من « جدل الانسان » ان « التطور الاجتماعي يبدأ من الواقع الاجتماعي كما هو. بالمجتمع كما هو. بالبشر في واقعهم المعين المشترك كما هم » (فقرة ١٨). ونحن أمة فلا ينجح في تطوير واقعها إلا القوميون الاشتراكيون.

فمن أجل أن نلتقي مفرزين فلا نختلط بالفاشلين، وان نلتزم واعين فلا ننحرف مع المنحرفين، وان نحتكم راضين فلا نتمزق كما يتمزق الآخرون، نلتقي ونلتزم ونحتكم الى « الاشتراكية العربية » نظرية لإقامة النظام الاشتراكي في دولة الوحدة الديموقراطية.

ثم تأتي المسألة الثانية وهي تستحق حديثاً خاصاً.

١٢

٦٤ - الملكية القومية للأرض:

نحن أمة عربية. والأمة « مجتمع ذو حضارة متميزة من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة تكوّن نتيجة تطور تاريخي مشترك » (فقرة ٢١). ولقد حاولنا فيما سبق أن نترجم هذا الاختصاص بالأرض و « المشاركة التاريخية » فيها الى نظام للحياة سياسي وإجتماعي. فإلى أي مدى نحن على استعداد لقبول النتائج التي تلزمنا بها نظريتنا؟. انه سؤال موجه الى الشباب العربي الذين يريدون أن تكون لهم نظرية ويحسبون النظرية ترفاً ثقافياً نعلقها على اعلام النضال العربي، أو علاجا نفسيا لمن يعانون مركب نقص عقائدي. وينسون انها إلزام وإلتزام. وانه عندما تكون لنا نظرية فنلتزمها ننتقل بهذا من مرحلة فوضى التفكير والحركة التي تثيرها أهواؤنا الشخصية فلا نتفق، الى مرحلة الانضباط العقائدي فكراً وحركة حيث تتحقق بهذا وليس بدون هذا - الوحدة الفكرية فيما بيننا.

والمسألة أن نظريتنا القومية تحرم نهائياً ملكية الأرض.

المفروض أن نكون قد انتبهنا الى هذه المسألة منذ أن عرفنا من نظريتنا حدّة التناقض بين القومية والاقليمية.فأدنا الاقليمية القائمة على أساس التجزئة استناداً الى القومية التي تعني - كما قلنا - ان الوطن أرض مشتركاً فتحول « دون أي جزء من الشعب وان يتصرف في الاقليم الذي يعيش عليه أو في جزء منه بالتنازل عنه للغير أو تمكين الغير من الاستيلاء عليه » (فقرة ٣٩). وقد تردد هذا المعنى بصيغة أو بأخرى في كل فقرة مما كتبنا لانه هو جوهر النظرية القومية. التصرف أو التنازل - إذن - عن جزء من الأرض

العربية محرم بحكم القومية، لأن الأرض ملكية تاريخية مشتركة. فلندفع بالنظرية الى نهايتهافنجزىءالاقليم بين الناس فيه «ليختص» كل فرد بمساحة من الأرض فما الذي يحدث؟ الموقف القومي من التجزئة لا يمكن أن يتغير، فليس لمن يقيم ولو وحده في هذه المساحة ولو كانت شبراً من الأرض العربية، أن يتصرف فيها أو يتنازل عنها. انه لا يملكها دون الشعب العربي. إذن فأرض الوطن لا يمكن أن تكون محل ملكية فردية ولا مشتركة بين أفراد. فهل يمكن أن تكون ملكيـة عامة. ملكية الشعب العربي كله ممثلاً في دولته الديموقراطية؟... لنرى. أن الدولة (النظام القانوني للمجتمع) لا تملك أن تصوغ علاقات قانونية - ومنها الملكية - إلا بقدر ما يملك الشعب الذي أقامها نظاماً قانونياً للعلاقات فيما بينه. فهي مرتبطة بذلك الجيل من الشعب الذي تمثل كنظام قانوني أرادته. ونحن نعرف من نظريتنا القومية أن ملكية الأرض للشعب بملكية تاريخية مشتركة فيما بين الأجيال فلا يملك الشعب كله ولا ممثلاً في دولة واحدة أن يتصرف فيها أو يتنازل عنها. وقد رتبنا على هذا نتائج محددة عند دراستنا لمشكلة فلسطين منها «ان ليس من حق الشعب العربي كله، من الخليج الى المحيط، ولو كان ممثلاً في دولة الوحدة، أن يتنازل عن أرض فلسطين... انه بهذا يتصرف فيما لا يملكه وحده لانه ملك مشترك بينه وبين الأجيال العربية القادمة» (فقرة ٤١). إذن فان أرض الوطن، كلها أي شبر منها، لا يمكن أن تكون ملكية عامة. إنها ببساطة خارج نطاق التنظيم القانوني للملكية. إنها ملكية تاريخية ولا يمكن أن تكون محلاً لملكية قانونية (وضعية). والملكية التاريخية مقصورة على الأمم التي اختص شعبها بأرضها نتيجة تطور تاريخي وليس نتيجة دستور موضوعي.

ولكن ما هي الأرض؟

انها الأرض «على الفطرة» كما أسماها ماركس. الأرض التي لم

يخالطها « عمل ». هذه غير قابلة للتملك لا بيعاً ولا شراء ولا رهناً ولا ميراثاً ولا وصية ولا تنازلاً ولا تبرعاً ولا إتلافاً، لانه لا أحد من الأفراد ولا الشعب كله يملك أن يبيع أو يشتري أو يرهن أو يورث أو يرث أو يوصي أو يتنازل أو يتبرع أو يتلف الوطن. والوطن هو الاسم الدال على الأرض وكل ذرة منها. والواقع أن الأرض « على الفطرة » التي هي تكوين مادي جيولوجي من معادن ومياه وغازات... الخ، لا يستطيع أحد أن يقول انه أوجدها أو حتى أضاف إليها. ان أقصى ما يستطيع أن يفعله هو أن ينقل إليها منها لأن « المادة لا تفنى ولا تتجدد ». أي أن أقصى ما يستطيعه هو أن ينتفع بها. لهذا فان « الأرض » لا يرد عليها إلا حق الانتفاع. إذ بمجرد أن يبدأ « العمل » في الارض يخلق الانسان شيئاً جديداً لم يكن موجوداً في الأرض فهو ثمرة عمله. وابتداء من هنا - فقط - أي ابتداء من الانتفاع بالأرض يصبح من حق الشعب في دولته الديموقراطية الاشتراكية أن ينظم كيفية الانتفاع بالأرض على الوجه الذي يتفق مع مصلحته.

ان هذا المضمون الاشتراكي للقومية لن يصدم الرأسمالية الهزيلة في الوطن العربي التي اعتادت أن تخرج من نظريتها في الملكية كل ما هي غير قادرة على امتلاكه (الجبال والصحارى والأنهار والهواء) وكل ما تريد للشعب أن ينشئه لخدمتها (الطرق والميادين والحدائق والمطارات... الخ) بقدر ما سيصدم مالكي الأرض الزراعية. أولئك الذين لم يمسكوا فأساً قط ولم يستنشقوا قط رائحة الطين ولم يخوضوا بأقدامهم الحافية في المياه الملوثة، ولا يعرفون الفرق بين نبات البرسيم ونبات القمح، ثم يحدد كل واحد منهم جزءاً من الأرض العربية ويتبجح ويقول: هذه أرضي.. اشتريتها أو ورثتها، ممن اشتراها. ويستولي من جهد الفلاحين مقابل انتفاعهم بالمعادن والأملاح والغازات التي تكوّن « الطين »، كأنه هو الذي خلق طين الأرض.

الأرض لمن يزرعها. باسم « الاشتراكية العربية » التي هي نظرية

إقامة النظام الاشتراكي في مجتمع قومي. أو باسم القومية العربية كما نفهمها بمنطق جدل الانسان. يستويان. ان وحدة المنهج تنسق بين غاياتنا.

الأرض لا تملك. كل الأرض، بكل جبالها وصحاريها ومعادنها وأشجارها الفطرية ومياهها وبترولها... كل هذا «خارج عن التعامل بطبيعته» كما يقول رجال القانون فهو لا يملك ولكن ينتفع به. وابتداء من الانتفاع يتدخل النظام الاشتراكي ليضمن «توظيف» كل الامكانيات المادية والبشرية في الأمة العربية، الأرض والبشر، من أجل تقدمه الاجتماعي على الوجه الذي يتفق مع وحدة المصير القومي. والتوظيف انتفاع وليس ملكية. وكما ان البشر لا يكونون محلاً للملكية فان الأرض لا تكون محلاً للملكية، لأن الأمة التي هي تكوين اجتماعي من البشر والأرض لا تباع ولا تشترى ولا تكون محلاً للملكية.

نرجو أن يكون هذا واضحاً.

ولو كان واضحاً ثم تذكرنا ما عرفناه من قبل ونحن ندرس مشكلة «الاقليات» من أننا «عندما نلتزم عقائدياً بنظرية قومية نكون ملزمين بأن نتخذ موقفاً قومياً موحداً من كل المشكلات التي نتصدى لها» وانه يجب «ألا تكون لنا أبداً نظريتان في موقف واحد» (فقرة ٣١)، لعرفنا معرفة اليقين العقائدي اننا عندما نقبل أن يملك عربي واحد شبراً واحداً من الأرض العربية لن يكون الفارق بين الملكية الفردية للأرض والملكية الاقليمية لها إلا فارقاً كمياً يكفي قبول القليل منه لهدم النظرية من أساسها فيكون موقفنا من الكبير موقفاً مجرداً من أسسه النظرية.

هكذا تحدد لنا نظريتنا غايات عينية في واقعنا العربي. فاذا كانت تلك الغايات تتفق مع الحل الذي تتمناه أغلبية شعبنا العربي من الفلاحين فليس مرجع هذا الاتفاق الاستجابة الى ما يتمناه

الفلاحون ولكن مرجعه الى نظريتنا القومية. ولو تطور الواقع العربي وتقدمت الصناعات حتى أصبح الفلاحون أقلية لما تغير موقفنا القومي من ملكية الأرض.

١٣

٦٥ - دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية:

وبعد،

فان غاياتنا تبدو متعددة: استرداد فلسطين، التحرر من الاستعمار، الوحدة، الديموقراطية، الاشتراكية... مع اننا قد قدمنا لها بأننا نبحث عن حل لمشكلة واحدة متواضعة: الحياة بما هو متاح في الأرض. لا أكثر ولا أقل. فكيف تكون كل هذه الغايات حلاً لمشكلة واحدة؟ لانها غاية واحدة. انها دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية. التحرير استرداد لأرضها. والوحدة شكلها السياسي. والديموقراطية أسلوب شعبها في التطور. والاشتراكية نظامها الاقتصادي في التطور. لا أكثر.

ليست لنا غايات متعددة إذن. ليست غاياتنا الحرية والوحدة والاشتراكية. ان هذا شعارنا. أما الغاية العينية لنضالنا في هذه المرحلة من تاريخ أمتنا العربية فهي: إقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية في الوطن العربي. على هذه الغاية نلتقي وبها نلتزم وإليها نحتكم.

فكيف نحققها؟

لقد وصلنا الى الأسلوب الذي يكتمل ببيانه بناء النظرية.

القاهرة: فبراير (شباط) ١٩٦٩

القاهرة: يوليو (تموز) ١٩٧١

الفهرس

الغايات:

١ - أين ومتى؟ ٧
٢ - لماذا؟ ٢٣
٣ - مشكلة التطور ٢٨
٤ - مشكلات التنمية ٣٢
٥ - مشكلات التخلف ٣٧

١) الحرية:

١ - مشكلات التحرر العربي ٤٥
٢ - مشكلة فلسطين ٤٩
٣ - الموقف القومي ٥٣
٤ - الموقف الصهيوني ٧٢
٥ - الحل القومي ٩٢
٦ - مشكلة الاستعمار ٩٦
٧ - المعركة والقائد ١١٥

٢) الوحدة:

١ - الوحدة والتحرر ١٢٩
٢ - مشكلة التجزئة ١٣٤
٣ - التجزئة والبطالة ١٤٢
٤ - التعاون أم الوحدة؟ ١٥٥
٥ - دولة الوحدة العربية ١٦٢

٦ - مشكلة الديموقراطية ١٧١
٧ - دولة العرب الديموقراطية ١٨٧

٣) الاشتراكية:

١ - مدخل الى الحديث ٢١٦
٢ - لماذا الاشتراكية؟ ٢٣٢
٣ - الاشتراكية والديموقراطية ٢٣٤
٤ - سيطرة الشعب على وسائل الانتاج ٢٣٧
٥ - التخطيط الاقتصادي ٢٣٩
٦ - الملكية الخاصة والاشتراكية ٢٤٧
٧ - الملكية الاشتراكية ٢٦٠
٨ - ما هو الاستغلال؟ ٢٧٣
٩ - الاستغلال بين الرأسمالية والاشتراكية ٢٧٨
١٠ - الاشتراكية العربية ٢٨٢
١١ - القومية والاشتراكية ٢٩٤
١٢ - الملكية القومية للأرض ٣٠٠
١٣ - دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية. ٣٠٤